حکمت مطهر

مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما

معراج اندیشه

برگزیده مقالاتی در تبیین دیدگاه‌های شهید مطهری

سلمان حبیبی

بسم الله الرحمن الرحیم

معراج اندیشه : برگزیده مقالاتی در تبیین دیدگاه های شهید مطهری

نویسنده:

سلمان حبیبی

ناشر چاپی:

مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

معراج اندیشه : برگزیده مقالاتی در تبیین دیدگاه های شهید مطهری

مشخصات کتاب

معراج اندیشه

کد: ۷۶۵

نویسنده: سلمان حبیبی

ناشر و تهیه کننده: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

لیتوگرافی: سروش مهر

چاپ و صحافی: نگارش

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۳

شمارگان: ۱۵۰۰

بها: ۱۲۰۰ تومان

نشانی: قم، بلوار امین، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

پست الکترونیکی: Email: IRC@IRIB.COM

تلفن: ۲۹۳۵۸۰۳ و ۲۹۱۰۶۰۲ نمابر: ۲۹۳۳۸۹۲

شابک: ۱ - ۹۴ - ۷۸۰۸ - ۹۶۴ISBN: ۹۶۴-۷۸۰۸-۹۴-۱

ص:۱

اشاره

فهرست مطالب

سخن پژوهشگاه

سخن پژوهشگاه

استاد شهید مرتضی مطهری با حقیقت، پیوند دیرینه ای داشت و با باورمندی عمیق، به دفاع از حق پرداخت. او با موضع گیری جسورانه اش که از نهاد دین مدار وی بر می خاست، در گسترش باورها و ارزش های دینی می کوشید و بر آن بود تا با موج اندیشه های مارکسیسم و فلسفه های جدید چون پوچ گرایی و حقوق بشر به رویارویی علمی بپردازد. ایشان با جریان رو به گسترش ابتذال مدرن که رژیم پهلوی در مدارس و دانشگاه ها به ترویج آن می پرداخت، پنجه درافکند و از همه مهم تر، در برابر اندیشه های التقاطی ــ که به دلیل ناآشنایی افراد با مبانی دینی و درآمیختگی آن ها با فلسفه های نو پدید آمده بود ــ موضع تبیینی گرفت. استاد در چهره حکیمی مسلمان به پاسداشت حقیقت پرداخت، در برابر سفسطه های عصر خود ایستادگی کرد و در قالب یک متکلم چیره دست با شبهه های روزافزون درآویخت. شهید مطهری از نخستین نگاشته هایش تا آخرین آن ها با فلسفه های ضد رئالیستی در ستیز بود و با نقد برهانی، آسیب ها و سستی های آن ایده ها را بازگو

می کرد.

ایشان در روشنگری فلسفه، موضعی واقع گرایانه داشت. او نه تنها به حق می اندیشید، بلکه هر روز طعم آن را به گروه بیش تری از مردمان ارزانی می داشت. از گفتن حق نمی هراسید و در دفاع از حقیقت، خود را نمی باخت. او از نوجوانی با این حمیت و صلابت رشد کرده بود و تا هنگامه شهادت به آن وفادار بود.

شخصیتی چنین جامع و مانع، به حق توجه دیگران را به خویش جلب کرده است، به گونه ای که کمتر کسی چون او را می توان یافت که دیگران در تبیین و تشریح دیدگاه ها و نقد و بررسی آثارش، به این اندازه، اشتیاق نشان داده باشند.

آری، اُسوگان فرزانه و جامع، متون پیراسته و پربار، سلوک فکری و حرکت عقلی و صیرورت اخلاقی ایشان مثال زدنی است و تماشای این گلستانِ کمال، ما را به تأملی ژرف، روان پرور و انسان ساز رهنمون می سازد، به پذیرش تعهدهای گران می خواند و به زادگیری از این گذرگاه گذران و مزرعه آن جهان وا می دارد که: «لِمَثَلِ هذا فَلْیَعْمَلِ العامِلُون».

بنابراین، شایسته است از یادکرد عالمان شهیدی چون استاد مطهری به الگوبرداری دست یازیم. به یقین، باید حوزه های عملیه مانند «مطهری» و «بهشتی» بپرورانند و تحویل اقالیم قبله دهند؛ بزرگانی که از ابعاد وجودی و آفاق فکریِ گسترده ای برخوردار هستند که آن ها را از دیگران ممتاز می سازد. چنین عالمان مسلمان، آگاه و متعهد، مدیریت روحی و فکری

جامعه را در دست می گیرند و با زمان شناسی و شناخت مرزهای فکری می توانند وظیفه روشنگری خود را به انجام رسانند. تنها در این صورت است که می توانند انقلابی در اندیشه، دیدگاه، اخلاق، رفتار و باور و جامعه برانگیزانند.

اکنون پس از گذشت بیش از دو دهه از شهادت استاد فرزانه، شهید مرتضی مطهری، هنوز بیان نافذ، قلم منطقی و شور نوشتاری ایشان، الگویی شایسته برای نسل فاضل و نوخاسته حوزه و دانشگاه و اندیشمندان علوم دینی و انسانی به شمار می رود.

به همین دلیل، این نسل، می کوشد تا آرا و افکار ایشان را نقادانه بررسی کند و یافته های خویش را توشه راه دیگران سازد. مجموعه حاضر در همین راستا به کوشش پژوهشگر ارجمند جناب آقای سلمان حبیبی گردآوری شده و از آن جا که بنای این مجموعه بر اختصار است، برخی مقاله های اندیشمندان، تلخیص یا تقطیع شده است؛ با این حال، تلاش کرده ایم جان کلام محفوظ بماند. چنان چه در این رهگذر، متنی نارسا شده است، مشتاقان می توانند به اصل مقاله ها مراجعه کنند. در هر حال، امید می بریم که این تلاش مقبول طبع بلند خوانندگان قرار گیرد و ذخیره ای باشد برای «یوم لا ینفع مال و لا بنون الاّ من اتی الله بقلب سلیم».

انّه ولیّ التوفیق

اداره کل پژوهش

مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

ضد اصلاحات و تحجر در دیدگاه استاد مطهری

اشاره

ضد اصلاحات و تحجر در دیدگاه استاد مطهری[(۱)]

علی ذوعلم

خلاصه

خلاصه

مقام معظم رهبری از ضرورت اص_لاحات سخن گ_فتند و به دو ن_گرش افراطی و تفریطی اشاره کردن_د که ی_کی را «تحجر» و آن دیگری را «انحراف» نامیدنـد و اصــلاحات اســلامی و انقلابی را امری ذاتی انقلاب و اســلام و نادیـده گرفتن ضرورت آن، یـا عـدم تعریـف آن در چـارچوب اصـول و ارزش هـای اسـلامی وانقلابی را مـوجب رکود،انجمـاد یـا انحراف خواندنـد. این مقـاله در صـدد تبیین مؤلفه هـا، حـدود، قلمرو و مصـادیق «تحجر» از دیـدگاه اسـتاد مطهری؛ بعنوان نظریه پرداز برجسته جمهوری اسلامی می باشد.

بر مبنای نگرش الهی و توحیـدی به انسان، حس تعالی جوئی همه جانبه و دائمی او حدی نمی شـناسد و به مقتضای روح الهی دمیـده شـده در انسـان، برای تعـالی و پیشـرفت حقیقی بشـر همواره افق هـایی برتر قابـل تصور است که انسان را به سوی خود بخواند و برکشد. انبیاء الهی و شرایع توحیدی آمدند تا راه پیشرفت انسان را هموار کنند و اسلام، این حس متعالی و مقدس را سـتوده است. مهم این است که مسـیر بروز حس تعـالی جویی و پیشـرفت طلـبی، تعریف شود و دچـار انحراف و سوء اسـتفاده نگردد. اسلام، دین تکامل، رشد و تعالی انسان است و هدفی جز کمک به این شاهکار هستی برای نیل به

۱- کتاب نقد، سال چهارم، شماره شانزدهم.

خلیفه اللهی و سوق دادن او به تعالی حقیقی و واقعی ندارد، رشدو پیشرفتی که هیچ حد یقفی برای آن متصور نیست «قد تبین الرشد من الغی» نشان می دهد که اساسا راه خدا، راه «رشد انسان» است.

اکنون که جهان بشریت قرن های پر تجربه ای را در عرصه افکار و مکاتب و اندیشه ها پشت سر نهاده است، بیش از هر زمان دیگری مجال جلوه گری برجستگی های دین حق خدا فراهم آمده است و تجربه موفق اسلام در جریان انقلاب اسلامی سال ۵۷ در ایران، ظرفیت و توان عظیم این دین الهی را معجزه آسا به نمایش نهاد.

علی رغم چنین جهت گیری مثبت و متعالی که در متن و جوهره دین حق الهی وجود دارد، زمینه ها و عواملی موجب می شده که گرایشهای منجمد و متحجرانه، راه را بر پویندگان حقیقی راه اسلام ببندند و گاه اساسا مهر رکود و توقف بر پیشانی دین، حک نمایند. در برابر این گرایشها و جریانات دین شناسان راستین، مجتهدان مجاهد، عالمان دلسوز و اولیای الهی، قد علم می کرده و غبار از چهره تابناک اسلام بر می گرفته اند و به نقد و تحلیل این گرایشها می پرداخته اند.

شهید علامه مطهری رحمه الله از متفکرانی است که در برابر نگرشهای متحجرانه، مواضعی روشن داشت و همزمان با مقابله با جریان های افراطی و انحرافی، از نقد جریانات متحجر غافل نمی ماند.

تحجر

تحجر

حجر، سنگ است و تحجر به معنای جمود و سنگوارگی، ایستائی و عدم تحول.

از این اصطلاح البته سوء تعبیرهائی نیز شده و می شود و از آن بعنوان برچسبی جهت تخریب جریانهای اصولگرا نیز استفاده سوء شده است. برخی نگرش ها، اساسا هر نوع گرایش الهی و معنوی را تحجر تلقی کرده اند.

از دیدگاه متفکران روشنفکر و آگاهی همچون استاد شهید علامه مطهری رحمه الله، این گونه نظریات نه تنها اعتباری ندارد، که خود یکی از موجبات رکود فلسفی و معنوی غرب بوده و موانع جدی بر سر راه تعالی و پیشرفت حقیقی بشریت ایجاد کرده است.(۱)

بهر حال هنگامی که سخن از تحجر در میان است، به هیچوجه نظری به این دیدگاههای مادی نداریم. برخی دیدگاه ها نیز هر گونه بازگشت به ارزشهای گذشته و یا تمسک به سنت ها و روش های پیشین را، تحجر تلقی می کنند. این دیدگاها نیز خود به نوعی جمود و تحجر مبتلا است! هرگز نمی توان هر اندیشه، نظر، ارزش، روش و یا بینشی را که در گذشته نیز مطرح بوده است، به جرم تعلق به گذشته، آن را متحجرانه و جامد تلقی کرد. آیا مطالعه مثنوی و دیوان حافظ _ که متعلق به صدها سال قبل است _ تحجر تلقی می شود؟! آیا استفاده از شاهنامه فردوسی به جرم قدیمی بودن و سنتی بودن، تحجر

۱- ر. ک، مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری صدرا، تیر ۱۳۵۷، ص ۲۵۳.

است؟ تحجر، مترادف با سنت گرایی نیست.

جهالت و جمود

جهالت و جمود

استاد مطهری رحمه الله توضیح می دهد که در کنار جریان درست اندیش، جریاناتی فکری در عالم اسلام بوجود آمد که «بعضی افراطی و بعضی تفریطی بود، یعنی یا تندروی بیجا و یا کندروی بیجا.»(۱) وی تندروی ها را «جهالت» و کندروی ها را «جمود» می نامد. به نظر استاد مطهری، جهالت ها در برداشت ها و یا تعبیرات روشنفکر مآبانه متجلی می شود و جمود در تحجر نیز در برداشت ها و تعبیرات ظاهر بینانه و بدون عمق، نمودار می گردد. استاد تصریح می کند که با جهالت و جمود ـ هر دو و همزمان ـ باید مبارزه شود و این نکته مهمی به نظر می رسد. از دیدگاه مطهری،«خطر جمود از خطر جهالت کمتر نیست.»(۲) چه بسا در برخی موارد، جمودها و تحجرها، زمینه بروز انحراف ها و گرایش های جهالت آمیز شود. ایشان هم چنین از جریان افراطی یا جاهلانه به عنوان «تجددگرائی افراطی» نام می برد و آن را«آفت بزرگی» برای نهضت اسلامی می شمارد و صریحا اظهار می دارد که «وظیفه رهبری نهضت است که جلوی آن را بگیرد.»(۳)

۱- اسلام و مقتضیات زمان، جلد اول، صدرا اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۶۹ و ۷۰.

۲- اسلام و مقتضیات زمان، جلد اول، صدرا اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۸۰.

۳- نهضتهای اسلامی در صد ساله اخیر صدرا ـ تابستان ۱۳۷۵، ص ۹۲.

سنخ شناسی تحجر

سنخ شناسی تحجر

تحجر فکری: استاد مطهری رحمه الله، یکی از تهدیدهای گذشته تاریخ اسلامی را در زمینه الهیات اسلامی، جمود و قشریت اشعریان و حنبلیان می داند که البته نتوانست در مقابل تحرک و تعالی ای که معارف عمیق اسلامی در برداشت، مقاومت کند.(۱) این جریان فکری، در برخورد با الهیات اسلامی دچار تفسیرهای ظاهربینانه، قیاسهای نابجا و تأویلهای مادی گرایانه درباره معارف عمیق الهی شد و برای عقل و خرد آدمی در فهم و درک مفاهیم اعتقادی، نقش و شأنی قائل نبود. همین جریان فکری است که علم کلام را به تقابل با تعقل کشاند و رکود فکری در الهیات اسلامی را در بخش گسترده ای از جهان اسلام ایجاد کرد. ایشان هم چنین جریان خوارج را اولین جریان جمودآمیزی می داند که در تاریخ اسلام پیدا شده و ضربه هائی به اسلام زده است.(۲) گرچه این جمود و قشریت در عرصه سیاسی، بروز و ظهور داشت، ولی خلأهای فکری و سستی و ظاهربینی در درک مفاهیم قرآنی، علت اصلی این جمود بود. عدم مواجهه و شناخت نیازها، شبهات، پرسشها و ابهام های عصری درباره معارف و مفاهیم اعتقادی و فکری اسلام، از مصادیق و نمودهای تحجر فکری است که استاد با اشاره به آن، توقف در شبهاتی مانند شبهه «ابن قبه» در مسائل کلامی را نمونه آن می داند در حالی

۱- علل گرایش به مادیگری صدرا ــ تیرماه ۱۳۵۷، ص ۲۵۳.

۲- اسلام و مقتضیات زمان صدرا ــ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۱۵.

که امروز صدها شبهه از شبهه ابن قبه مهم تر و اساسی تر و وابسته تر به زندگی عملی خود داریم، نباید همچنان در آن و مانند آن فرو رویم و از مسائل فکری روز غافل بمانیم.(۱) اوبه جمود و نارسائی مفاهیم دینی کلیسا و نقشی که این نارسائی در گریز دانشمندان و متفکران از مقوله مذهب و دین داشته است، اشاره می کند:

«این که فقط نام کلیسا را می بریم باین معنی نیست که در منابر و مساجد ما همیشه افراد مطلع و با صلاحیت، مفاهیم دینی را تعلیم می دهند ومی دانند چه تعلیم می دهند و با عمق تعلیمات اسلامی آشنا هستند.»(۲)

و اضافه کنید برخی معلمان و دبیران و استادان تعلیمات دینی و معارف اسلامی مدارس و دانشگاهها و مقاله نویسان و گویندگان رسانه های گروهی را... !!

تحجر فرهنگی

تحجر فرهنگی

یکی از مهم ترین عرصه های تحجر و جمود، عرصه فرهنگی و نگرش نسبت به مسائل دینی و کیفیت ارتباط آن با مسائل عینی و واقعی زندگی انسان است. القا و ترویج این نگرش که دین، مطلقا با لذت ها و کامجویی های دنیوی مخالف است و لازمه دینداری، تحمل بدبختی و حرمان از نعمتهای دنیوی است، مصداق و نمودی از تحجر فرهنگی است. این که استفاده از

۱- تکامل اجتماعی انسان صدرا ــ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۹.

۲- علل گرایش به مادیگری صدرا ــ تیرماه ۱۳۵۷، ص ۷۳.

ابزارهای جدیـد در عرصه خبررسانی، هنر، ارتباطات و آموزش، مطلقا ممنوع است و با دینداری منافات دارد، نمودی از جمود فرهنگی است، و استاد مطهری رحمه الله در علل گرایش به مادی گری، یکی از عوامل را، همین القائات متحجرانه می شمارد:

«بـدون تردیدبایـد گفت که زاهـد مآبان جاهل هر محیطی که بـدبختانه در میان خود ما هم زیاد هسـتند از عوامل مهم گرایش مردم به مادیگری می باشند»(۱)

استاد با تفکیک روشن و شفاف «رهبانیت مسیحی» و «زهد اسلامی»، این تصور و برداشت غلط را که اسلام، صرفا دین آخرت است وبه مسائل و نیازهای جسمی و روحی دنیوی اسلام، بی اعتنا است، به شدت رد می کند و در بخش مفصلی از «سیری در نهج البلاغه»، به تبیین این مطلب می پردازد.(۲)

عدم شـناخت نیازهای جدید زندگی بشر و بی اعتنائی به آن و پرهیز از بهره برداری از دستاوردهای بشری در چارچوب اصول و اهداف دین، از نمودهای تحجر است که ایشان بدان پرداخته است.(۳)

اصالت دادن به الفاظ و عبارات و جمود در چارچوب آن، یکدیگر از نمودهای تحجر فرهنگی است، که استاد از آن به«جمود ادبی» تعبیر می کند. ایشان از قول شیخ طوسی رحمه الله در مقدمه کتاب مبسوط، نقل می کنند که

۱- علل گرایش به مادیگری صدرا ــ تیرماه ۱۳۵۷، ص ۲۱۸.

۲- سیری در نهج البلاغه صدرا ــ ۱۳۵۴، ص ۲۱۴ــ۲۲۵.

۳- اسلام و مقتضیات زمان صدرا ــ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۹۶.

شیخ الطائفه از جمود در الفاظ ــ به عنوان یکی از اشتباهات جامدفکران زمان خود ــ گلایه می کند و آن را مطرح می سازد.(۱) امروز هم می توان کسانی را که از هر اصلاح و واژه جدیدی در جامعه، بدون هیچ دلیلی و صرفا به بهانه «نو بودن» و «جدید بودن» آن، احتراز می جویند، مبتلای به تحجر ادبی دانست. فقدان فرهنگ نقد و نقدپذیری در جامعه، از دیگر مصادیق جمود فرهنگی می تواند شمرده شود که از دیدگاه استاد مطهری رحمه الله، یکی از اشکالات مهم جامعه ما ــ حتی در سطوح علمی آن ــ می باشد. ایشان به صراحت، ضرورت انتقاد صحیح را ــ حتی نسبت به بالاترین رده های علمی ــ نیز گوشزد می کنند:

«معتقد بوده و هستم که هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام».(۲)

میل به انتقادناپذیری بقدری قوی است که گاهی مدعیان مبارزه با تحجر و جمود و داعیه داران اصلاح طلبی نیز بی تابی و کم ظرفیتی در برابر انتقادهای حتی ساده و کم رنگ بروز می دهند و این خود نشان می دهد مقابله جدی و مبارزه عمیق و همه جانبه تحجر، چقدر دشوار است!!

۱- تکامل اجتماعی انسان، ص ۱۸۶.

۲- پاسخهای استاد به نقدهایی بر کتاب مسئله حجاب صدرا ــ بهمن ۱۳۶۷، ص ۷۱.

تحجر فقهی

تحجر فقهی

«قرن مـا یعنی قرن ۱۴ هجری از نظر فقه و مقررات اسـلامی، قرن یـک فـاجعه است، یـک فاجعه کم نظیر. در این قرن ما شاهد قربانی شـدن مقررات اسـلامی در مقابل مقررات اروپائی می باشـیم. سـنگرها را پی درپی از دست فقه اسـلامی می گیرند... و البته کیست که ندانـد در این میـان دسـتهائی در کار است که شـرق را از اصولی که به آنها می بالـد و پایه و مایه فخر اواسـت خلع و عریان کند تا او را به صورت لقمه قابل هضمی برای غرب در آورد؟ اما یک نکته را نباید فراموش کنیم: بدون شک ما از نظر فقه و اجتهاد در عصـری شبیه به عصـر شـیخ طوسـی زنـدگی می کنیم، دچار نوعی جمود و اعراض از مواجهه با مسائل مورد نیاز عصر خود هستیم...»(۱)

اسـتاد از شـیخ الطائفه تجلیل می کند که «نه مانند جامدان و متقشـران از پاسخگویی به نیازهای عصر خود شانه خالی کرد و نه مانند متهوران و بی پروایان، رأی و گمان شخصی را جانشین تشریع اسلامی کرد» و سپس انتظار اسلام را از علماء واقعی امت، همین می داند که از مشی شیخ طوسی رحمه الله پیروی کنند.(۲)

به نظر ایشان تحجر و تقشر فقهی، از مهمترین معضلات عالم اسلام بوده

۱- تکامل اجتماعی انسان صدرا ـ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۸ـ۱۸۹.

۲- تکامل اجتماعی انسان صدرا ـ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۸ـ۱۸۹.

است که با قشری گری در فقه حنبلی ــ در قرن دوم هجری ــ آغاز شد(۱) و در دیگر نحله های فقهی نیز کم و بیش نفوذ کرد. در عالم تشیع، جریان اخباری گری ــ که در برابر جریان اجتهاد، قد علم کرد ــ مصداق بارز جمود و تحجر فقهی است. «روح اخباری گری را جمود تشکیل داده است».(۲) و «اخباریون مظهر جمودند»(۳) زیرا برای عقل در فهم و استنباط احکام دینی، نقشی قائل نمی باشد و جز ظواهر روایات، منبع معتبر دیگری را برای استنباط احکام فقهی، به رسمیت نمی شناسند. عدم شناخت دقیق نیازهای زمان و پرهیز از بر خورد شجاعانه و در عین حال روشمند برای حل مشکلات و پرسشهای فقهی زمان، از نمودهای عینی تحجر است که استاد به صراحت بدان پرداخته است. ایشان دردمندانه ولی امیدوارانه می نویسند:

« شیخ الطائفه بلکه شیخ الطائفه هایی برای قرن چهاردهم ضروری است که:

اولاً با ضمیری روشن نیازهای عصر خویش را درک کنند.

ثانیا با شجاعت عقلی و ادبی از نوع شجاعت شیخ الطائفه دست بکار شوند.

ثالثا از چارچوب کتاب و سنت خارج نگردند. چه می دانیم؟ شاید روزگار آبستن چنین مردانی که از امثال شیخ الطائفه ملهم خواهند بود، باشد. این قدر می دانیم که خداوند دین خود را وانخواهد گذاشت».(۴)

۱- اسلام و مقتضیات زمان صدرا ــ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۱۳.

۲- اسلام و مقتضیات زمان صدرا ــ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۵۶.

۳- اسلام و مقتضیات زمان صدرا ــ اردیبهشت ۱۳۷۶، ۱۴۶.

۴- تکامل اجتماعی انسان صدرا ــ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۹ــ۱۹۰.

و هنوز این درد و امید باقی است... البته استاد مطهری رحمه الله، خود یکی از مجتهدان تحجرستیز و در عین حال روشمند بود که نمونه هائی از شجاعت علمی او را در کتاب «مسئله حجاب» و نیز در مباحث اقتصادی می بینیم.(۱) ولی ضرورت شیخ الطائفه های قرن ۱۴ هجری که با لحاظ ضرورت ها و نیازهای حکومت دینی، به مسائل فقهی در عرصه های مختلف بنگرند همچنان پا برجاست.

تحجر تربیتی: استاد مطهری رحمه الله با تفکیک بین مفهوم و قلمرو «اخلاق» و «آداب»، در مورد مطلق بودن ملاک ها و شاخص های ارزشی و اخلاقی تاکید می ورزد و آن را برای همه زمانها ثابت می شمارد، زیرا اصول و معیارهای اخلاقی _ از قبیل عدالت، راستی، وفای به عهد،... _ با نیازها و گرایش های متعالی و اصیل آدمی پیوند خورده است و تا زمانی که انسان، از فطرت انسانی برخوردار است، این اصول معتبر می باشد. ولی در کنار این موضوع، مسئله نسبیت آداب و رسوم مطرح می شود. استاد شهید رحمه الله با طرح این موضوع، پافشاری بر آداب و رسوم گذشته و یا اصالت آداب ورسوم خاصی را در برابر آداب و رسوم طایفه و قبیله و جامعه ای دیگر _ تا وقتی که تعارضی با اصول ارزشی پیدا نکند _ از مصادیق جمود و تحجر می شمارد.

به همین جهت نیازهای تربیتی هر زمان، از نظر آموزش آداب و فنون و

۱- در کتاب مسأله حجاب نمونه هایی از اجتهاد شجاعانه و روشمند را می بینیم، از جمله: مسئله حجاب شرکت سهامی انتشار، خرداد ۱۳۵۳، ص ۲۴۳. هم چنین در مباحث اقتصادی استاد مطهری رحمه الله، این نمونه ها فراوان تر است. ر.ک. نظری به نظام اقتصادی اسلام (صدرا، مهر ۱۳۷۸).

روشها و شیوه ها، متفاوت است و پافشاری بر روش ها و رسوم گذشتگان نوعی جمود بشمار می رود. ایشان تصحیح می کنند که این گونه پافشاری ها، تنگ نظری و جمود است.(۱)

تحجر سیاسی

تحجر سیاسی

«خوارج» یک جریان فکری متحجر و منجمد بودند که خاستگاهشان جمود سیاسی بود. آنان با این برداشت غلط که «دین، جامعه را از حکومت بی نیاز می کند»(۲) و با تمسک به ظاهر آیه کریمه قرآن که «ان الحکم الا ـ اللّه »(۳)، به مقابله با حکومت علوی برخاستند و همین جمود و تحجر سیاسی، منشأ مشکلات و دشواری هائی در عالم اسلام و زمینه انحراف دسته ای از مسلمانان شد.

از نمودهای دیگر تحجر سیاسی، می توان به تلقی یا القای منافات بین حقوق اجتماعی، حق حاکمیت ملی، تأمین آزادی های اجتماعی، مسئولیت حاکم در برابر مردم و... با اعتقاد به خدا و دین، اشاره کرد.

در دوران حاکمیت کلیسا، افراد فکر می کردند که اگر خدا را بپذیرند باید اختناق اجتماعی را نیز بپذیرند و اگر بخواهند آزادی اجتماعی داشته باشند، باید خدا را انکار کنند، پس آزادی اجتماعی را ترجیح دادند.(۴)

۱- ر.ک: اسلام و مقتضیات زمان صدرا _ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۲۸۲.

۲- اسلام و مقتضیات زمان صدرا _ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۶۰.

۳- قرآن کریم، سوره انعام آیه ۵۷: حکم و حکومتی جز از آن خدا، نمی باشد.

۴- علل گرایش به مادیگری صدرا _ تیر ماه ۱۳۵۷، ص ۲۰۳.

حال آنکه «از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا، پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست، و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه،تنها اعتقاد به خدااست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می سازد و افراد را ذیحق می کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می کند.»(۱)

استاد مطهری رحمه الله در تحلیلی گذرا از جریان مشروطیت، با تصریح به این که انگیزه مخالفت عده ای از علماء و بزرگان، دخالت های خارجی در این جریان بود _ که آن رابه وضوح و با مشاهده قرائن و شواهد، تشخیص داده بودند _ به گروهی هم اشاره می کنند که «قطع نظر از عواملی خارجی، مشروطیت را بر خلاف دین اسلام می شمردند» و از این جهت آنان را با جریان خوارج _ که دچار تحجر سیاسی بودند _ تشبیه می نمایند.(۲) از دیدگاه استاد در هر زمان با توجه به چارچوب های اسلامی،باید به تشکیل حکومتی که بتواند اهداف متعالی را تحقق بخشد، اقدام نمود و اعتقاد به بی نیازی از حکومت یا تعارض بین حکومت مردمی و حکومت دینی، از نمودهای تحجر سیاسی شمرده می شود.

۱- علل گرایش به مادیگری صدرا _ تیر ماه ۱۳۵۷، ص ۲۰۳.

۲- اسلام و مقتضیات زمان صدرا، اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۶۰.

تحجر علمی و ابزاری

تحجر علمی و ابزاری

بی توجهی به شناخت وسایل و ابزارهای جدید و غفلت از کاربرد مطلوب آن ها برای اهداف متعالی یکی دیگر از وجوه و ابعاد تحجر است.

«دین، هدف را معین می کند و راه رسیدن به هدف را، اما تعیین وسیله تأمین احتیاجات در قلمرو عقل است. عقل کار خودش را به تدریج تکمیل می کند و هر روز وسیله بهتری انتخاب می کند و بشر به حکم قانون اتم و اکمل (به قول علامه طباطبائی) می خواهد از هر راه که ساده تر و کم خرج تر باشد، به هدف خودش برسد... هیچ احتیاج واقعی ای نیست که اسلام جلوی آن را گرفته باشد.اسلام جلوی هوس را گرفته است. در وقتی که تراکتور پیداشده اگر کسی بگوید من با گاوآهن شخم می زنم این، محکوم است...».(۱)

می توان اضافه کرد که بی توجهی به اقتضائات و روش های نوپیدای تحقیقی، تعلیمی و تبلیغی و ابزارهای جدید ارتباطی و اطلاع رسانی و جمود در همان روش ها و سبک های معهود و تکراری، که برد کار پیام رسانی دینی را کاهش می دهد و باب استفاده از نوآوری های مشروع و مؤثر را می بندد، از همین سنخ تحجر به شمار می رود...

انگیزه ها، عوامل و خاستگاه ها

انگیزه ها، عوامل و خاستگاه ها

چه عوامل و انگیزه هائی موجب تحجر می شود؟ بخشی از این انگیزه ها و عوامل، آگاهانه و ارادی است و برخی ناآگاهانه و ناخواسته. نیز بخشی از

۱- اسلام و مقتضیات زمان صدرا، اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۱۹۳ و ۱۹۴.

سر صـدق و حسن نیت است و برخی نه، امـا پدیـده تحجر و جمود، حتی اگر صادقـانه و با حسن نیت باشـد، از تأثیر منفی آن چیزی نخواهد کاست!

شناخت ناقص و معیوب از اسلام

شناخت ناقص و معیوب از اسلام

مهم ترین عامل تحجر، فقدان شناخت و معرفتی جامع، عمیق و صحیح از اسلام است. عدم تشخیص اولویت ها، خلط بین قالب هـا با اهـداف، عـدم تمییز و تفکیک اصول ثابت و مطلق از امور متغیر و نیازهای عصـری و نیز عـدم تشـخیص پوسـته از هسـته اموری است که ناشـی از عـدم درک عالمانه، عمیق، همه جانبه، جامع و صـحیح از اسـلام است و همین موجب جمود و رکود می شود و خاصیت اصلی اجتهاد نیز مقابله با همین جمودها و تحجرهااست.

«از خصوصـیات اسلام است که اموری را که به حسب احتیاج زمان تغییر می کند، حاجت های متغیر را متصل کرده به حاجت های ثابت، یعنی هر حاجت متغیری را بسته است به یک حاجت ثابت.فقط مجتهد می خواهد، متفقه می خواهد که این ارتباط را کشف بکند وآن وقت دستوراسلام رابیان بکند. این همان قوه محرکه اسلام است.»(۱)

۱- اسلام و مقتضیات زمان صدرا، اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۲۳۹ و ۲۴۰.

بی توجهی به نقش «عقل»

بی توجهی به نقش «عقل»

از دیگر عوامل جمود و تحجر در عرصه های گوناگون، بی توجهی به جایگاه و نقش اساسی ای است که «عقل» بر اسلام دارد. از دیدگاه ما، عقل و وحی، هر دو هم به عنوان طریق و هم به عنوان منبع، هم عرض هم و همگام یکدیگر به عنوان دو حجت مطرح شده و قاعده ملازمه _ که از قواعد مهم فقهی است _ دقیقا در صدد بیان همین همگامی و همراهی است.

«پیوندی که میان عقل و دین اسلام هست، در مورد هیچ دینی وجود ندارد... در اسلام تسلیم کورکورانه نیست، تسلیمی که ضدعقل باشد نیست. البته تسلیمی که مافوق عقل باشد، هست... که آن خودش مطابق حکم عقل است.»(۱)

استاد از شیخ طوسی تجلیل می کند که «اصول دین را حق طلب عقل می داند» و «مانند هر عالم روشنفکر اسلامی، می داند که اصول عقاید باید اجتهادا و از روی فهم مستقیم برای اذهان روشن شوند.»(۲)

احتیاط های نابجا

احتیاط های نابجا

«این مطلب قابل انکار نیست که در میان علمای شیعه افراد زیادی پیدا شدند که ترس از قیاس آنهارا به بیماری جمود مبتلا کرد. هم در شیعه و هم در سنی از این جامدفکران زیاد بودند. این ها وقتی که با مسأله ای مواجه

۱- اسلام و مقتضیات زمان صدرا، اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۲- تکامل اجتماعی انسان صدرا _ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۶.

می شدند اگر دستور خاصی در آن مورد رسیده بود جواب می دادند و اگر حدیث و دستور خاصی نرسیده بود، لب فرو می بستند و جوابی نمی دادند. نه قیاس می کردند و نه در پی اجتهاد صحیح و استخراج فروع از اصول بودند».(۱)

آنچه یکی از علل تحجر و جمود شمرده می شود، احتیاط های نابجا است:

«این جمودها از ناحیه دوستان محتاط بوده است ولی احتیاط هائی که صددرصد به ضرر اسلام تمام شده است.»(۲)

تنبلی: شاید این تعبیر اندکی، تند به نظر برسد، ولی انتقاد شدید مطهری به کسانی که ترجیح می دهند به مسائل تکراری و البته بی خاصیت و غیر مفید سرگرم باشند، موجه است:

«ما نمی خواهیم زحمت گام برداری در راههای نرفته را که عصر ما پیش پای ما گذاشته به خود بدهیم. همه علاقه ما این است که راههای رفته را برویم و جاده های هموار و کوبیده را بپیماییم، ما ترجیح می دهیم راه هفتصد ساله حل شبهه «ابن قبه» را طی کنیم و حال آنکه امروز صدها شبهه از شبهه «ابن قبه» مهمتر و اساسی تر و وابسته تر به زندگی عملی خود داریم»(۳)

استاد شجاعت و همت علمی لازم را برای «سنت شکنی و جریان بر خلاف

۱- تکامل اجتماعی انسان صدرا _ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۰، البته در متن کتاب، به اشتباه «استخراج اصول از فروع» آمده که پیداست سهوالقلم است.

۲- اسلام و مقتضیات زمان صدرا _ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۸۶.

۳- تکامل اجتماعی انسان صدرا _ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۹.

عادت مألوف»(۱) از کسی همچون مرحوم شیخ طوسی رحمه الله، به عنوان یک عنصر الهام بخش، معرفی می کند.

این عوامل و انگیزه ها، صرفا منحصر به عرصه مباحث فقهی و فکری و فضای حوزه ها نیست، بلکه عرصه های دانش و تکنولوژی و فضای دانشگاهی و نیز عرصه مسائل مدیریتی و اجرایی نیز از همین کاستی ها رنج می برد و کسانی که در گفته ها و شعارها، مواضع تحجرستیزی و نوگرائی و پویائی اتخاذ می کنند، خود در عمل کمتر به تدبیر و اقدام جدی برای مقابله با این عوامل بازدارنده، می پردازند.شبیه همین عوامل و انگیزه های بازدارنده بخصوص تنبلی و عدم جسارت برای اقدامات ابتکاری و نو در عرصه های اجرائی کشور، موجب مسائل و مشکلات بزرگ اجتماعی اقتصادی جامعه ما شده و کمتر هم در مباحث اظهارنظرها بدان توجه شده و می شود!

راهکارهای مقابله با تحجر

راهکارهای مقابله با تحجر

تأملی در انگیزه ها، خاستگاه ها و عوامل پدیده تحجر و جمود، به روشنی مشخص می کند که راهکارهای برخورد با آن و زدودن این پدیده، از نوع راهکارهای اجرائی، اداری، سیاسی و دولتی نیست. البته این که این گونه راهکارها، سهمی در مقابله با تحجر دارند ولی راهکار اساسی و محوری راهکارهای علمی، فکری و فرهنگی است.از آثار استاد به دست می آید که سه

۱- تکامل اجتماعی انسان صدرا _ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۷.

راهکـار کلان برای تحجرزدائی در عرصه هـای مختلـف را مطرح می کننـد که از سـنخ تلاش هـای علمی و فرهنگی است و نخبگان، عالمان، روشنفکران و دلسوزان امت اسلام باید بدان بپردازند. البته در شرایطی که حاکمیت اسلامی بر جامعه استقرار یافته است، بکارگیری ابزارها و روش های حکومتی و اداری نیز _ اگر سنجیده و مدبرانه باشد _ می تواند به تحجرزدائی _ و البته همزمان و در کنار آن، انحراف زدائی و جهالت زدائی _ کمک شایانی بنماید. راه حلهای استاد مطهری رحمه الله عبارتند از:

اجتهـاد: اجتهـاد جـامع،پویـا، روشـمند و در چارچوب قرآن و سـنت، با ملاحظه شـرایط زمان و مکان و برای پاسخ به نیازها و پرسش ها، اولین راهکار اساسی و مهم در تحجرزدائی است.

«کلیـات و اصـول اسـلامی بـه نـوعی است که کاملاًـ ممکن و مقـدور است در چـارچوب همـان کلیـات، فروع تـازه رسـیده را جوابگوئی کرد.»(۱)

بکـارگیری عقـل و «محترم شـمردن حق آن»، در همین راه حـل نهفته است. ایشـان این عبـارت علامـه اقبـال را که «اجتهاد قوه محرکه اسـلام است» تأیید و تمجید می کند(۲) و معتقد است که «یکی از معجزات اسـلام، خاصـیت اجتهاد است.»(۳) اجتهاد شجاعانه در چارچوب کتاب و سنت، روشمند و با درک

۱- تکامل اجتماعی انسان صدرا _ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۸.

۲- اسلام و مقتضیات زمان صدرا _ اردیبهشت ۱۳۶۵، ص ۲۳۲.

۳- اسلام و مقتضیات زمان صدرا _ اردیبهشت ۱۳۶۵، ص ۲۴۱.

نیازهای عصری می تواند گره های بسیاری را بگشاید و راه های پیشرفت حقیقی و تأمین آرمان های اسلامی را باز کند.

اعتدال: یکی از عوامل اساسی تحجر ـ و هم چنین انحراف یا جهالت ـ خروج از مرز اعتدال و گرفتار آمدن به دام افراط و تفریط است، بنابراین رسیدن به درکی جامع و همه جانبه از اسلام، که خودبخود متعادل و متوازن خواهد بود، از جمله مهمترین راهکارهای مقابله با تحجر است.

«گاهی در وجدان دینی جامعه، ارزش هایی افراطی می آیند و ارزش های دیگر را از بین می برند.در گذشته جامعه اسلامی گرایش به ارزش عبادت پیدا کرده بود و ارزش های دیگر را می خواست از بین ببرد و من احساس می کنم که یک افراط دیگری دارد پیدا می شود و در حال تکون است که یک عده ای می خواهند به گرایشهای اجتماعی اسلام توجه کنند و گرایشهای خدائی اسلام را به بوته فراموشی بسپارند یعنی انحراف و اشتباه دیگر مرتکب شوند... اگر بنا باشد که ما از جاده تعادل اسلام خارج شویم چه فرق می کند که «عبادت گرای جامعه گریز» باشیم یا «جامعه گرای خداگریز»؟ در منطق اسلام هیچ فرقی نمی کند»(۱)

تفکیک ثوابت از متغیرات: استاد مطهری رحمه الله توضیح می دهد که در اسلام، یک اصول و پایه ای ثابت و لایتغیری وجود دارد که به فطرت انسان متصل است و هرگز قابل حذف و یا تخفیف و تغییر نمی باشد ولی امور متغیری هم

۱- تکامل اجتماعی انسان صدرا ـ زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۹۰.

وجود دارد که متناسب با اقتضائات و نیازهای زمان دچار تحول و دگرگونی می شود.استاد مطهری رحمه الله با ذکر مصادیق و نمونه هایی، این تفکیک را در پیشگیری و مقابله با تحجر، بسیار مهم می شمارد و آن را کار مجتهد ذیصلاح و زمان شناس می داند.(۱)

برخی راهکارهای فکری و فرهنگی دیگر برای مقابله با تحجر و انحراف را می توان برشمرد:

ـ توجه به اولویت های اهداف و اهمیت دادن به اهداف اهم نسبت به اهداف مهم

ـ تفکیک بین شیوه ها، روشها و وسایل با «اهداف» و اولویت دادن به اهداف.

ـ جامع نگری، آینده نگری و ترجیح مصالح اهم بر مصالح مهم

ـ تلاش برای ایجاد روحیه انتقادپذیری و نیز گسترش نقد منصفانه و عالمانه، و فضای مناسب برای ارائه نظریات و دیدگاه های اجتهادی روشمند و در چارچوب قرآن و سنت در محیط های علمی.

تحجر مدرن

تحجر مدرن

آنچه تا کنون مطرح شد، صورت های معهود تحجر است، ولی تحجر در هر شکل و قالب آن، بازدارنده حرکت رو به جلو و متعالی است.چه تحجر مألوف باشد و چه تحجر مدرن و نقاب دار!

جمود در نظریات، نگرشها و روشهای دنیامدارانه و ماده گرایانه که در

۱- انسان کامل (دفتر انتشارات اسلامی ـ دی ماه ۱۳۶۲)، ص ۷۸.

دورانی به عنوان رفتارهـای عکس العملی در برابر کلیسـا در غرب، رواج و مقبولیت یـافته بود، نیز تحجر است، تحجری که در ظاهر با جمود و ایسـتائی مخالف است و در باطن خود گرفتار ایسـتائی و رکود شده است! ما امروز مواجه با جلوه های نوین و صورتهای نقاب دار تحجر می باشیم.

بایـد در برابر نظریـات و راهکارهـای مـدیریت جـامعه کـه در غرب مطرح شـده و جلـوه هـایی گزینش شـده از آن بـه ذهن روشـنفکران ما رسوب کرده است، اجتهاد پویا و اصـیل و در چارچوب ارزشها و امکانات و آرمانهای خودی و ملی و دینی را پیش گرفت و از تقلیـد کورکـورانه آن پرهیز کرد.برخورد مقلـدانه بـا این مفـاهیم و روشـها خود تحجری است که راه را برای تعالی و اصلاح حقیقی می بندد.(۱)

۱- اسلام و مقتضیات زمان صدرا _ اردیبهشت ۱۳۶۵، ص ۲۳۹.

سخن پایانی

سخن پایانی

استاد مطهری رحمه الله مقابله و برخورد با جهالت را به عنوان «وظیفه ای که از رهبری نهضت و انقلاب اسلامی انتظار می رود،»(۱) تلقی می نماید. از این نکته می توان الهام گرفت که مهمترین نقش رهبری جامعه اسلامی، تنظیم حرکت جامعه و پیشگیری از رکود و توقف و جمود آن، همزمان با مراقبت از انحراف و درغلطیدن به خروج و عدول از چارچوب های ارزشی و اهداف متعالی است.

استاد شهید حدود ۴۰ سال قبل، حکمتی بر قلم جاری کرده که گوئی هشداری به ماست:

«امروز این ملت تشنه اصلاحات نابسامانی هاست و فردا تشنه تر خواهد شد. ملتی است که نسبت به سایر ملل احساس عقب افتادگی می کند و عجله دارد به آنها برسد، از طرفی مدعیان اصلاح طلبی ــ که بسیاری از آنها علاقه ای به دیانت ندارند ــ زیادند و در کمین احساسات نو و بلند نسل امروزند.اگر

۱- استاد مطهری رحمه الله در هنگام طرح مسأله اشعری گری و جمود آن، آنان را به جمود در حد فلسفه حسی غرب توصیف می کند. ر.ک، علل گرایش به مادیگری صدرا ــ تیرماه ۱۳۵۷، ص ۲۵۳ــ۲۵۴. هم چنین ایشان مطلبی را هم از استاد فقید خود ــ مرحوم آیت اللّه بروجردی رحمه اللهنقل می نمایند که فکر اخباری گری را ناشی از فکر مادی گری در مغرب زمین می دانسته اند. ر.ک. اسالم و مقتضیات زمان (صدرا ــ اردیبهشت ۱۳۶۵)، ص ۱۵۰. ملاحظه میشود که از دیدگاه استاد مطهری رحمه الله، تفکر امروز مغرب زمین نیز دچار نوعی تحجر و جمود، تلقی می شود.

اسلام و روحانیت به حاجتها و خواسته ها و احساسات بلند این ملت پاسخ مثبت ندهند، به سوی آن قبله های نوظهور متوجه خواهند شد.فکر کنید آیا اگر سنگر اصلاحات را این افراد اشغال کنند، موجودیت اسلام و روحانیت به خطر نخواهد افتاد؟»(۱)

۱- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر صدرا _ تابستان ۱۳۷۵، ص ۹۲؛ مرجعیت و روحانیت (شرکت سهامی انتشار _ ۱۳۴۱)، ص ۱۹۷ و ۱۹۸. البته اصلاحاتی که استاد مطهری رحمه الله در سال ۱۳۴۱، جامعه را آبستن آن می دید با تدبیر الهی و رهبری امام خمینی رحمه الله و حضور و مجاهدت مردم، در قالب انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بروز و ظهور کرد و تا حد زیادی تحقق یافت. امروز هم به یاری خداوند و تدبیر خلف صالح آن روح قدسی الهی و همان حضور مردمی، همان جهت گیری اصلاح عمیق دینی و الهی و انقلابی استمرار خواهد یافت. بمنّه و کرمه.

عاشورا در ساختار معرفتی استادمطهری و ناقد حماسه حسینی

اشاره

عاشورا در ساختار معرفتی استادمطهری و ناقد حماسه حسینی(۱)

عباس ایزد پناه

«عاشورا پژوهی»، در تاریخ دین پژوهی معاصر به سبب طرح و ارائه تئوری های مختلف و نقد آن ها جایگاه خاصی یافته است. این نظریه ها عموما از ابعاد مختلفی قابل نقد و بررسی هستند: نقد درونی، نقد بیرونی و نقد زیر ساختی. درنقد و ارزیابی برون ساختاری، با رسالت، روش، تاریخ و مقایسه یک نظریه با نظریه های دیگر و... سرو کار خواهیم داشت.

یکی از برجسته ترین نظریه ها در عاشوراپژوهی، نظریه استاد مطهری است که در دو مجلد با عنوان حماسه حسینی در اختیار محققان قرار دارد. این کتاب در سال های اخیر مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت که تأمل و درنگ در آن نقدها، عاشوراپژوهی ما را عمق و پویایی می بخشد.

این بررسی فشرده در صدد آن است که با رویکرد نقد بیرونی، بر مبنای معرفتی و پیش فهم های عاشوراشناسی کتاب حماسه حسینی و ناقد آن دریچه ای بگشاید. مباحث ما در دو مرحله کلان به انجام خواهد رسید: عاشوراشناسی و ساختارهای معرفتی، ساختار معرفتی استاد مطهری و

۱- پژوهش و حوزه، سال سوم، شماره دوازدهم، زمستان ۱۳۸۱.

دستگاه معرفتی ناقد.

۱. عاشوراشناسی و ساختارهای معرفتی

۱. عاشوراشناسی و ساختارهای معرفتی

در تاریخ تمدن اسـلامی، عاشوراشناسی سه رویکرد یا ساختار معرفتی را تجربه کرده است: ساختار معرفتی رازمدارانه، ساختار معرفتی راززدایـانه یا خردمـدارانه و ساختار معرفتی جامع که می خواهـد عاشورا را به طور جامع و همه جانبه مورد شـناسایی و تعمق قرار دهد.

ساختار معرفتی نخست بر ابعاد متافیزیکی و باطنی رخـداد عاشورا تأکیـد می کنـد و می کوشد در پرتو اسـرار عرفانی و باطنی، ظواهر واقعه را تفسیر و تبیین کند. مولوی در غزل معروف خویش به این ساختار معرفتی عنایت دارد، آنجا که می گوید:

کجایید ای شهیدان خدایی

بلاج_ویان دشت کربلایی

کجایید ای سبک روحان عاشق

پرنده تر ز مرغان هوایی

در دوره صـفویه نیز که عرفـان و تصوف به طور جـدی توسـعه یـافته بود، محتشم کاشانی در دوازده بنـد معروف خود به ابعاد عرفانی باطنی عاشورا، بهای بیشتری داد و از جنبه های عقلانی و اجتماعی این رخداد به کلی چشم پوشی کرد.

عاشوراپژوهی در رویکرد راززدایانه در جهت عکس رویکرد عرفانی قرار دارد.

در دهه های چهل و پنجاه، سه جریان فکری راززدایانه با رویکردهای

متفاوت به ظهور می رسند: یکی راززدائی سازمان مجاهدین با رویکرد التقاطی در مواجهه با ایدئولوژی چپ مارکسیست ــ لنینیست که در کتاب راه حسین علیه السلام مطرح شد و دوم عاشوراشناسی مرحوم دکتر شریعتی با رویکرد انقلابی و حماسی که با عناوین شهادت و حسین علیه السلام وارث آدم به چاپ رسید.

ایـن دو رویکرد، هرچنـد در مبـانی و اصـول فکری از یکـدیگر متمایزنـد، ولی در رویکرد راززدایی و عرفـان گریزی مشترکند.هردو می کوشند تا چهره ای عرفی و عقلانی از رخداد عاشورا به نمایش بگذارند.

جریـان سوم، جریـان فکری کتـاب شـهید جاویـد با رویکرد عقلانی بود که از لزوم تبیین عاشورا با روش عرفی و فارغ از جنبه های عرفانی و متافیزیکی حمایت می کرد.

در برابر دو ساختار معرفتی یادشـده، ساختار معرفتی جامع قراردارد که به جای حمایت از واگرایی میان رازمـداری و راززدایی در معرفت عـاشورا، از همگرایی میـان میـان خردورزی و عرفـان و ظـاهرگرایی و بـاطن مـداری حمـایت می کنـد. این ساختار معرفتی یا رویکرد جامع نگرانه نیز در تاریخ فرهنگ و معرفت دینی سابقه طولانی دارد.

۲. ساختار معرفتی استاد مطهری و دستگاه معرفتی ناقد

۲. ساختار معرفتی استاد مطهری و دستگاه معرفتی ناقد

ساختـار معرفتی اسـتاد مطهری و مبـانی دین شناسـی وی، تـداوم مبانی معرفتی مرحوم ملاصـدرا در جمع میان عرفان و برهان و قرآن است. با این تفاوت که مرحوم مطهری، علاوه بر عنایت کامل به ارکان معرفتی سه گانه، در بعد

اجتماعی، حماسی، اطلاعات برون دینی و رویکرد جامع به پدیده های زمان و رخداد زمانه نیز برجسته بوده است که از مجموعه این اصول می توان به «اصول مکتب نوصدرایی» تعبیر نمود. کتاب حماسه حسینی، مانند سیره نبوی و سیره ائمه اطهار او، بر اساس مکتب و ساختار معرفتی ایشان نوشته شده است. اصولاً عاشوراپژوهی مبتنی بر رازمداری و راززدایی که تمامی عرصه های عاشوراشناسی را تحت سیطره خود قرار داده بود، با عاشوراشناسی استاد مطهری وارد مرحله نوینی می شود که با دو مشرب و جریان فکری افراطی و تفریطی پیش از خود تمایز و اختلاف بنیادین دارد. حماسه حسینی استاد مطهری در صدد آن نیست که عاشورا را به عنوان یک رخداد بریده از زندگی اجتماعی و رابطه صرف میان عاشق و معشوق قلمداد کند،همچنان که در مکتب نوصدرایی او رخداد عاشورا عرصه نمایش یک متفکر عاقل صرف همانند صدها عاقل فرزانه متعارف و یا انقلابی و مجاهد عادی دیگر نیست. درمکتب معرفتی مرحوم مطهری میان دین و دنیا و عقل و عشق و عرفان و فیزیک و متافیزیک رابطه ناگسستنی و منطقی حکم فرماست. در نگرش او، شخصیت های ربانی و الهی دارای منطق خاص و سبک زندگی خاصند؛ همان گونه که خردورزی آنان، عرفان آنان و حماسه آنان از نوع خردورزی فیلسوفان یا سیاستمداران و عرفان صوفیان و حماسه کشورگشایان نیست. در نگرش او، شخصیت امام حسین علیه السلامبه همین دلیل الگواست وگرنه عقلا ومبارزان دیگری که می توانند الگو باشند، کم نیستند. آنچه که آن حضرت را الگوی بی نظیر و بی همتا می سازد صرفا همین شخصیت منحصر به فرد اوست.

استاد مطهری بر اساس ساختار معرفتی یاد شده به تحریف شناسی عاشورا می پردازد، زیرا از دیدگاه او، در منطق انسان کامل و ربانی، رفتارهای صد عقل و تناقض آمیز محکوم و مردود است؛ همان گونه که انسان ربانی دارای علم و فهم برتر است. او در عین حال عاقل بودن عاشق و عارف است، چنانکه در عین آسمانی بودن، زمینی است. پس نباید جنبه های آسمانی و عرفانی عاشورا را خرافی و غیر عقلایی قلمداد نمود و یا گمان نمود که پذیرفتن جنبه های عرفانی و فوق عقل عادی، رخداد عاشورا رااز الگو بودن خارج می کند، بلکه باید دانست که انبیا و اولیا آمده اند تا به ما زمینیان آسمانی زیستن در زمین را بیاموزند، وگرنه دعوت به عقلایی زیستن در زمین که از هر عاقلی ساخته است.

از این رو، بدیهی است که مرحوم مطهری با عاشوراشناسی های یک جانبه، چون: عاشوراشناسی کتاب شهادت یا حسین وارث آدم مرحوم شریعتی که صرفا به جنبه حماسی و انقلابی شخصیت امام حسین علیه السلام آن هم با مبانی معرفتی غیر جامع می پردازد موافق نباشد؛ چنانکه با عاشوراپژوهی عقلانی و راززدایانه نیز موافق نیست.

نویسنده محترم شهید جاوید که ناقد تفصیلی کتاب حماسه حسینی استاد مطهری نیز هست، در مقدمه کتاب خود به طور صریح و روشن از مبانی فکری و ساختار معرفتی خود در تحلیل عاشورا پرده برداشته و تأکید می ورزد که عمل امام حسین علیه السلام با صرف نظراز مقام امامت او

مطابق با دیدگاه یک سیاستمدار ورزیده و بافراست. او روش کتاب را

بررسی رخداد بر اساس مجرای کارهای عقلایی و مجاری طبیعی می داند تا مکتب آن حضرت بتواند اسوه و الگو باشد.(۱)

خاطرنشان می سازیم که مشکل اصلی در این میان، فقط اختلاف در پیش فهم ها و زیرساخت های معرفتی است که در مقدمه شهید جاوید به آنها تصریح شده است. ناقد محترم بر ضرورت تفکیک میان بعد باطنی شخصیت امام حسین علیه السلام و رفتار ظاهری حضرت و لزوم انسان عادی تلقی کردن امام تأکید دارد، ولی استاد مطهری تنها امتیاز امام علیه السلام را همان شخصیت ممتاز او که از معرفت متعالی و ایمان او سرچشمه می گیرد و او را از عقلای غیرالهی جدا می سازد، می داند.ناقد محترم به طور جدی ظاهرگرا و گریزان از باطن و رازمداری است و رازآلودی را نفی اسوه بودن امام علیه السلام تلقی می کند، ولی استاد مطهری در عین تأکید بر لزوم عرف و عقل و بعد بشری معصومین علیه السلام این بعد را ملازم با باطن و جنبه های الهی و آسمانی می داند و تفکیک میان آن دو را به مفهوم سکولاریزه کردن شخصیت امام علیه السلام و نفی کامل هویت انبیا و اولیای الهی می داند. مبانی معرفتی ناقد، شبیه مبانی معرفتی کانت در تفکیک میان عقل نظری و گرایش دینی و مکتب فلسفی و یتگنشتاین در تفکیک میان حیات علمی و حیات دینی و زبان آن دو است که هر دو نگرش در منطق و مکتب استاد مطهری غیر قابل دفاع هستند.چنانکه تفکیک میان ظاهر و باطن یا جوهر و عرض فاقد مبنای

۱- صالحی نجف آبادی، نعمت اللّه ، شهید جاوید، چاپ اول، انتشارات امید فردا، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۴و۱۵.

فلسفی و دینی است.

از سوی دیگر، مگر در قرآن و نهج البلاغه به طور گسترده درباره علم لدنی، معجزه پیامبران علیهم السلام و فرشتگان و مقامات معنوی پیامبران و اولیای الهی سخن به میان نیامده است؟ اینک آیا می توان این همه آموزه ها را بی ربط با زندگی و سعادت بشر و مشتی آموزه های مربوط به آسمان و عالمی بی ربط با عالم زمینی دانست؟! البته تأکید بر این اصل به مفهوم این نیست که استاد مطهری عاشورای حسینی را بر مبنای علم غیب امام علیه السلام و صددرصد آسمانی معرفی کرده است، بلکه هدف او تأکید بر لزوم تعمق و همه جانبه نگری در پژوهش است. ما بر این باوریم که همان گونه که تبیین عاشورا بر مبنای باطن مداری محض، به تحریف آن رخداد بی نظیر می انجامد، تبیین زمینی و عقلانی آن نیز به تحریف و وارونه سازی آن خواهد انجامید. تنها راه برون رفت از این مخمصه، تجدیدنظر جدی در پیش فهم ها و زیرساخت های مربوط به دین شناختی و عاشوراپژوهی است.

گذشته از مشکلات پیش فهمی و زیرساخت شناختی فاحش ناقد حماسه حسینی، یک سلسله مدعیات و نسبت هایی در نقد مشاهده می شود که نمی توان آنها را ناشی از مشکل زیرساختی و پیش فهمی دانست. برای نمونه، به استاد مطهری نسبت می دهند که او طرفدار کشته شدن هر چه بیشتر یاران امام علیه السلام است! و این که از دیدگاه او امام حسین علیه السلامدیگران را به کشته

شدن ترغیب می کرد؟(۱) در حالی که در نزد استاد مطهری، منطق امام علیه السلام منطق آزادگی و کرامت و دوری از ذلت و خواری و عدم سکوت در برابر رژیم منحط یزید است، خواه زنده بماند و خواه کشته شود. آن حضرت دیگران را نیز به این اصل دعوت می کرد نه به کشته شدن و خود را هلاک کردن. آیا به راستی این نکته بدیهی که مکرر در حماسه حسینی استاد مطرح می شود، بر ناقد محترم پوشیده مانده است؟! در کتاب ناقد حماسه، علاوه بر نقدهای برخاسته از مشکل مبنایی و زیرساختی، از این قبیل نسبت های عجیب نیز به چشم می خورد که منشأ معرفتی آن معلوم نیست.

حاصل سخن

حاصل سخن

در عاشوراپژوهی، مانند هر پژوهش دیگری، پیش از هر چیز باید به شناخت زیرساختهای معرفتی همت گماشت؛ چنانکه در نقد و ارزیابی نظریه های عاشوراشناختی، پیش فهم شناسی آنها رکنی اساسی است. منشأ اصلی اختلاف و تمایز یا تقابل میان نظریه های عاشوراشناختی نیز در پیش فهم های آنها نهفته است. عاشوراشناسی استاد مطهری، بر پیش فهم های خاص مکتب نوصدرایی او که اوج جریان جامع نگر در تاریخ دین پژوهی است تکیه دارد که در آن، میان عرفان و برهان، ظاهر و باطن، فیزیک و متافیزیک و عرفان و

۱- ر.ک: نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری، صالحی نجف آبادی، چاپ اول، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۹، ص ۹۱_۱۱۱.

سیاست و حماسه پیوند عمیق برقرار می شود. از این رو، عاشوراشناسی او نیز از عاشوراشناسی فقیهانه، صوفیانه، سیاستمدارانه و خردورزانه رازگریزانه فاصله می گیرد و لذا با عاشوراشناسی کتاب شهادت و حسین علیه السلام وارث آدم و شهید جاوید همگام نمی شود.

ناقد حماسه حسینی، در نقد خود به جای تأمل در پیش فهم های شهید مطهری و تصحیح پیش فهم های خود، به سراغ نقد عاشوراشناسی استاد مطهری رفته و براساس پیش فهم های غیر قابل دفاع و ناتمام خود، در عاشوراپژوهی او به مناقشه پرداخته است. بنابراین، آنچه در کتاب چهارصدوشصت صفحه ای خود به عنوان «برداشت های ابتدایی»، «تناقضات»، «اشتباهات تاریخی» و «اعتماد به منابع بی اعتبار» به استاد مطهری نسبت داده، به طور عمده و غالبا از بی توجهی وی به لزوم تأمل در زیرساختهای معرفتی استاد مطهری و خود ناشی شده است. پس ناقد حماسه باید پیش از هر چیز به محکم کردن پای بست خانه معرفتی خود توجه کند و خشت اول دین پژوهی خویش را درست بگذارد و آن گاه به ارزیابی عاشوراشناسی دیگران بپردازد.

در آمدی بر فلسفه اخلاق از منظر استاد مطهری

اشاره

در آمدی بر فلسفه اخلاق از منظر استاد مطهری(۱)

مسعود امید

جستاره

جستاره

یکی از مباحث مهم در عرصه تفکر فلسفی، همانا مبحث فلسفه اخلاق است. این مبحث از مدتها پیش در غرب مطرح بوده و در باب مسائل آن تحقیقاتی صورت گرفته است. برخی از مسائل فلسفه اخلاق را می توان در تاریخ تفکر مسلمانان نیز جویا شد. در ایران، نخستین جرقه های شروع چنین بحثهایی را می توان در آرای مرحوم علامه طباطبایی جست. به دنبال این گامهای نخستین و در سایه عنایت و توجه استاد مطهری، مواد اولیه این سنخ از مباحث، تا حدی فراهم گردید. به تدریج متفکران و محققان دیگری نیز در این دیار به طور جدی به تحقیق و بررسی در مسائل فلسفه اخلاق دست زدند.

مرحوم استاد مطهری با تیزبینی خاص خود به اهمیت مباحث فلسفه اخلاق پی برده بودند و در مناسبتهای مختلف به تأمل و بحث در مسائل متعدد آن می پرداختند. ایشان تا حدی مواد لازم را برای تأسیس یک فلسفه اخلاق خاص و معین فراهم آورده بودند و در سخنرانی ها و نوشته های خود این مواد را مطرح می ساختند. لیکن فرصت گردآوری، تنظیم و تنقیح و بسط و تحلیل مباحث را آنچنان که مورد نظر خودشان بود، نیافتند.

۱- قبسات، سال چهارم، شماره ۱۳.

بـا توجه به آرای اسـتاد مطهری، در مجموع می توان پنـج بخش کلی را برای تشـکیل فلسـفه اخلاـق مورد نظر ایشان، در نظر گرفت. این بخشهای پنجگانه به این ترتیب است:

۱. اخلاق (مقدمات)

۲. اخلاق، فلسفه اخلاق و حوزه های معرفتی

۳. مباحث معرفت شناسی در حوزه اخلاق

۴. مباحث علم النفس فلسفی در باب اخلاق

۵. بحث در مکاتب فلسفه اخلاق و نقد و بررسی و مقایسه آنها

این نوشتار تنها شامل تأمل و بیان نکات و تحلیلهایی در باب چهار بخش اولیه است و شامل بخش پنجم نمی شود.

۱. اخلاق (مقدمات)

اشاره

۱. اخلاق (مقدمات)

اخلاق عبارت است از یک سلسله خصـلتها و سـجایا و ملکات اکتسابی که بشر آنها را به عنوان اصول اخلاقی می پذیرد یا به عبـارت دیگر قـالبی روحی برای انسـان که روح انسـان در آن کـادر و طبـق آن طرح و نقشه سـاخته می شود. در واقع اخلاـق چگونگی روح انسان است. آنجایی که می گویـد:(۱) اخلاـق مرتبـط با ساختمان روحی انسان است و بر این اساس با آداب و رسوم مرسوم در جوامع تفاوت دارد؛ چرا که آداب و رسوم یک سلسله

۱- مطهری، استاد مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، صدرا، سال ۶۷، ص ۱۵۸_۱۵۹.

قراردادهای صرف می باشند که ربطی به ملکات و خلقیات و قالبهای روحی درونی ندارد.(۱)

۱. ۲. اهمیت و ضرورت اخلاق

۱. ۲. اهمیت و ضرورت اخلاق

۱. ۲. ۱. اخلاق شرط کمال انسان

اخلاق، استعدادی است که در وجود انسان نهفته است و برای آنکه انسان به کمال لایق خود برسد باید این جنبه از وجودش را نیز شکوفا سازد و این نوع کمال به واسطه یک سیستم اخلاقی میسور است.(۲)

۱. ۲. ۲. اخلاق یکی از غایات بعثت

یکی از غایات مهم بعثت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را بیان فرموده همانا تتمیم و تکمیل خلقهای فاضل و صفات اخلاقی است (انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق).(۳)

۱. ۲. ۳. اخلاق و سرنوشت اخروی انسان

ملکات، خلقیات و اعمال ما صورتی ملکی دارد که فانی و موقت است و آن همان ظاهر اعمال است که در این جهان تحقق می یابد. حقیقت وجهه ای ملکوتی دارد که پس از صدور از ما هرگز فانی نمی شود و آن از توابع و لوازم و فرزندان جداناشدنی اعمال و رفتار ماست. ملکات و خلقیات و اعمال ما از وجه ملکوتی و چهره غیبی باقی است و روزی خواهد رسید که

۱- مطهری، استاد مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج۲، صدرا، سال ۷۰، ص ۲۴۸_۲۴۹.

۲- مطهری، استاد مرتضی، فلسفه اخلاق، صدرا، سال ۷۰، ص ۳۰۶_ ۳۰۷.

۳- مطهری، استاد مرتضی، فلسفه اخلاق، صدرا، سال ۷۰، ص ۳۰۶_ ۳۰۷.

ما به آنها واصل خواهیم شـد و آنها را با همان وجهه و چهره مشاهـده خواهیم کرد و زمینه و موجبات نعیم و لـذت یا جحیم و عذاب ما همین امور خواهند بود.(۱)

۱. ۲. ۴. رمز تنزل پایبندی به اخلاق در دنیا

علت سـست شـدن و تنزل تقیدات اخلاقی در جهان امروز را می توان در سه عامل عمده جویا شد: نخست، اسـتفاده از تلقین و تقلید صرف در القای امور اخلاقی. دوم عدم وجود توجیه منطقی و عقلانی برای اخلاق سوم عدم وجود پایه و اساس محکم و استوار برای اخلاق که همان دین می باشد.(۲)

۱. ۳. علم اخلاق

۱. ۳. علم اخلاق

علم اخلاق علمی است که دسـتورالعملهای کلی برای زیستن مقدس، متعالی و ارزشمند را مورد بحث قرار می دهد. به عبارت دیگر علم اخلـق علم قالبهای کلی چگونه زیسـتن متعالی و با قـداست می باشـد.این چگونگی، هم شامل رفتار می شود و هم شامل ملکات نفسانی، یعنی انسان باید چگونه رفتار کند و چگونه ملکاتی باید داشـته باشد تا زیسـتن او باارزش باشد. ملکاتی مانند عدالت، تقوا، شجاعت، عفت، حکمت، استقامت، وفا، صداقت

۱- مطهری، استاد مرتضی، فلسفه اخلاق، صدرا، سال ۷۰، ص ۳۰۷. و مطهری، استاد مرتضی، عدل الهی، صدرا، ص ۲۴۷.
۲- فلسفه اخلاق، ص ۲۷۷_ ۲۷۸.

و...(۱)

در حقیقت علم اخلاق در عین حال که به چگونه رفتار کردن و چگونه بودن مربوط می شود لیکن علمی خواهد بود که با تحول ماهیت انسان و نحوه وجود او سروکار خواهد داشت. چگونه زیستن و چگونه بودن مربوط به حوزه حالات، اوصاف و عوارض انسان نیست بلکه به تمامیت وجود و هویت او مربوط است.(۲)

۱. ۳. ۱. فلسفه اخلاق

در فلسفه اخلاق درباره مسائلی از این قبیل بحث می شود: اساسا اخلاق چیست؟ کار اخلاقی چیست؟ معیار فعل اخلاقی چیست؟ ریشه ارزش اخلاقی چیست؟ مفاهیم اخلاقی چه نوع مفاهیمی است؟ مبادی فعل اخلاقی کدام است؟آیا فعل اخلاقی غایتمند است؟ اخلاق مطلق است یا نسبی؟ رابطه اخلاق و اعتقاد چیست؟ رابطه اخلاق و دین چگونه است؟ و... براین اساس می توان گفت فلسفه اخلاق بررسی عقلانی و تحلیلی در باب مفاهیم و تعابیر و معیارها و افعال و... اخلاقی است.

۱. ۳. ۲. کاربرد فلسفه اخلاق

الف) فلسفه اخلاق سبب روشن شدن زوایای متعدد اخلاق از قبیل چیستی فعل اخلاقی، معیار ارزش اخلاقی و... می گردد. بر این اساس متولیان تربیت

۱- یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، زیر نظر دکتر عبدالکریم سروش، ج۱، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، سال ۶۰، ص ۴۰۶، و: مطهری، استاد مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی بخش حکمت عملی، صدرا، سال ۶۱، ص ۲۰_ ۲۲ و مطهری استاد مرتضی آشنایی با علوم اسلامی. بخش کلام، صدرا، ص ۱۰.

۲- آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی، ص ۲۲.

اخلاقی در جامعه، مسیر، جهت، روشها و امکانات مورد نیاز برای تربیت اخلاقی را متناسب با یافته های فلسفه اخلاق در نظر گرفته و فراهم می کنند. برای مثال اگر کسی اخلاق را از مقوله محبت یا علم و یا... بداند قطعا حکم به تلاش برای برقراری محبت در دلها یا افزایش تعلیم، علم و یا... در جامعه خواهد داد. پس جهت، مسیر و... استقرار اخلاق در جامعه، مبتنی بر موضعگیری خاص ما در فلسفه اخلاق است.

ب) مباحث فلسفه اخلاق که در آن به بررسی نظریات و مکاتب مختلف پرداخته می شود سبب آشکار شدن و وضوح یافتن و شناسایی درست مکتب اخلاقی اسلام خواهد شد و زوایای آن را هرچه بیشتر معلوم خواهد ساخت.(۱)

۱. ۳. ۳. جایگاه فلسفه اخلاق در تقسیم بندی علوم

الف) تقسیم علوم از جهت غایت و هدف: علوم از جهت غایت و هدف، به علوم نظری و عملی تقسیم می شود.در علوم نظری، غایت کشف حقایق عینی و روابط عینی اشیاست و اساسا در این علوم هدف، به دست آوردن رأی و اندیشه است. مانند فلسفه، فیزیک، شیمی و... در علوم عملی هدف از آگاهی عمدتا برای عمل است مانند سیاست و...(۲)

ب) تقسیم علوم از جهت نوع ادراکات بشری: علوم از جهت ماهیت

۱- فلسفه اخلاق، ص ۹۳_ ۹۶.

۲- مطهری،استاد مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۲، صدرا، سال ۶۶، ص ۱۹۹_ ۲۰۰.

ادراکات بشری، به دو دسته تقسیم می شود: علوم حقیقی و علوم اعتباری. علوم حقیقی علومی هستند که متعلق آنها ادراکات خبری یا قضایای خبری است (است ها و هست ها و نیست ها) مانند این که جسم متناهی است، فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند و...

علوم اعتباری علومی هستند که متعلق آنها ادراکات حاوی باید و نباید یا تعابیر انشایی است. مانند راستی لازم و واجب است. تفاوت این دو دسته از علوم در متعلق آن علوم می باشد که یکی مربوط به ادراکات اخباری و دیگری انشایی است. پس علوم اعتباری، علم به انشایات و اعتبارات نفس آدمی است.(۱)

در تقسیم بندی اول از آنجا که هدف اولیه آن شناخت بنیادهای اخلاق و عناصر اساسی اخلاق، اعم از عناصر معرفتی یا روان شناختی و... می باشد، فلسفه اخلاق در دسته اول قرار می گیرد و جزء علوم نظری است. در تقسیم بندی دوم نیز چون فلسفه اخلاق عهده دار بحث درباره بنیادهای اخلاق و مباحث اساسی مربوط به آن است و درباره بود و نبود و اوصاف عینی آنها بحث می کند، در زمره معلومات و ادراکات خبری است. مانند این که «ارزشها مطلق هستند»، «مفاهیم اخلاقی اعتباری است» و... از این رو فلسفه اخلاق جزء علوم حقیقی خواهد بود.

۱- مطهری،استاد مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۲، صدرا، سال ۶۶، ص ۲۰۲_ ۲۰۴.

۲. اخلاق، فلسفه اخلاق و حوزه های معرفتی

اشاره

۲. اخلاق، فلسفه اخلاق و حوزه های معرفتی

زیر فصل ها

۲. ۱. اخلاق و دین

۲. ۱. اخلاق و دین

به پیوند اخلاق و دین می توان از جهات مختلفی توجه کرد از جمله این که:

الف) دین می توانـد بنیاد اخلاق باشـد و از این طریق می توانـد آن را ضـمانت کنـد. اساسااگر قرار است اخلاق به طور کامل تحقق یابـد بایـد بر اساس دین و با تکیه بر دین (معرفه ا...) باشـد. قـدر مسـلم این است که دین حـداقل به عنوان پشـتوانه برای اخلاق بشـر ضـروری است. چرا که اولاً تاریـخ و تجربه نشان داده آنجا که دین از اخلاق جـدا شـده، اخلاق خیلی عقب مانده است. ثانیـا دین به راحتی می توانـد انظباطهـای اخلاقی محکم و پولادین را به وجود آورد. ثالثا به عنوان مؤیـد می توان گفت حتی بعضـی از متفکران که در مبحث اخلاق به تأمل پرداخته اند به این مسئله اذعان دارند که دین بهترین پشتوانه برای اخلاق است؛ برای مثال داستایوفسکی نویسنده روسی می گوید: «اگر خدا نباشد همه چیز مباح یا مجاز است.»(۱)

ب) وجود اخلاـق و نیاز بشـر به آن، دلیلی بر نیاز به دین است. بـدین بیان که انسانها هرگز بـدون اخلاق نمی تواننـد زنـدگی کنند، جامعه بشـری لزوما نیازمند اخلاق است. از طرف دیگر اخلاق مورد نیاز جوامع بشـری باید اخلاقی همه جانبه و با مبنا و پایه و اساسی محکم باشد. این نوع اخلاق نیز تنها با وجود دین و معنویت دینی امکان پذیر است که بهترین تغذیه کننده

۱- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۸، ۳۴، ۱۳۵ـــ ۱۳۶. و:فلسفه اخلاق، ص ۲۷۹ـــ ۲۸۶.

چنین اخلاقی است و تنها راه آن است. پس بشر به دین نیز محتاج و نیازمند است.(۱) حتی باید افزود که این نیاز و احتیاج دائمی و همیشگی است چراکه بشر همواره نیازمند اخلاق است.

ج) اوصاف اصول اخلاقی مانند جاودانگی و یا نسبیت و... عینا به دین هم منتقل می شود و باعث جاودانگی یا... اصول اخلاقی دین نیز می گردد. توضیح این که دین اسلام از سه قسمت عقاید، احکام و اخلاق تشکیل شده است. حال اگر کسی اخلاق و یک سلسله تعلیمات اخلاقی و انسانی را جاودان نداند و به این نتیجه برسد که اخلاق اساسا نسبی و موقت است، نتیجه این عقیده این است که اصول اخلاقی و تربیتی و تعلیماتی اسلام (یا به طور کلی دین) هم نمی تواند اعتبار جاودانه داشته باشد و باید پذیرفت که اصول اخلاقی اگر هم اعتباری داشته است در زمان خودش معتبر بوده است و بعد از تغییر مقطع تاریخی آن و تغییر اوضاع باید این اصول اخلاقی تغییر نموده و آن گاه اصول اسلام نیز تغییر بکند و بخشی از اسلام (اخلاقیات آن) منسوخ گردد.(۲)

۱- فلسفه اخلاق، ص ۲۹۱.

۲- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۳۹. و:یادنامه، ج ۱، ص ۳۸۳_ ۳۸۴.

۲. ۲. اخلاق و علم النفس فلسفی: اخلاق و ملکات سازنده هویت انسان

۲. ۲. اخلاق و علم النفس فلسفی: اخلاق و ملکات سازنده هویت انسان

منشأ و مبدأ برخی از مباحث علم النفس فلسفی و انسان شناسی فلسفی را می توان در اخلاق جستجو کرد.

انسان با «وجود»ش به این دنیا گام می نهد.البته این وجود آغازین انسانی به یک معنای خاص دارای ماهیت است، بدین معنا که وجود انسان دارای حد و مرز است از طرف دیگر،وجود (و نه ماهیت) آغازین انسان، وجودی ضعیف و نامتعین است.این وجود نسبت به ملکات و خلقیلات و... بالقوه می باشد و در طریق شدن برای به فعل رساندن وجود نامتعین و ضعیف خویش است. پس انسان با تمام وجود و هویت خود در مسیر تکامل و شکوفایی قرار می گیرد و با تمام وجود، درگیر شدن و صیرورت می شود.گامهای شدن انسان و تشکیل هویت او همانا اخلاق و ملکات است. ملکات پله های هستی و هویت انسان است که خود در آنها گام می زند و ارتقای جوهری (و نه عرضی) می یابد.بر این اساس خلقیات، سازنده هویت انسان و ماهیت او و این امور، همانا فعلیتهای جوهری هستند.انسان با کسب خلقیات، بودن و هویت خود را تحقق می بخشد، نه آنکه عوارض و اوصافی سطحی بر خود بیفزاید. رابطه اخلاق با انسان مانند رابطه عکسها با دیوار یک اتاق نیست بلکه مانند تحولاتی است که در وجود یک بذر رخ می دهد.(۱)

۱- یادنامه، ج۱، ص ۴۰۶_ ۴۰۷. و آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی، ص ۲۲.

۲. ۳. فلسفه اخلاق و علم النفس فلسفی: بایدهای مطلق و کلی، دلیلی بر تجرد روح

۲. ۳. فلسفه اخلاق و علم النفس فلسفی: بایدهای مطلق و کلی، دلیلی بر تجرد روح

فلسفه اخلاق نیز می تواند با علم النفس فلسفی مرتبط باشد، برای مثال یکی از پرسشهایی که در علم النفس فلسفی مطرح می باشد این است که آیا انسان دارای جنبه غیرمادی هست یا نیست؟

نظریه مختار این است که انسان دارای بایدهای مطلق و کلی نیز می باشد.بر اساس این اصل موضوع می توان چنین استدلال کرد:

اگر انسان صرفا یک موجود مادی بوده و واقعیت او صرفا همین بدن مادی باشد،به دلیل آنکه هر بدنی ویژگیها و اوصاف خاص خود را دارد و از مختصات فیزیولوژیکی منحصر به فردی برخوردار است، پس بایدهایی که برای رفع نیازهای خود و یا وصول به کمال مطلوب خویش ایجاد می کند قطعا بایدهایی نسبی، جزئی، متفاوت، متکثر و حتی متناقض خواهد بود.لیکن انسان صرفا دارای چنین بایدهایی نسبی، جزئی و... نیست و از یک سلسله بایدهای مطلق، کلی و مشترک بین انسانها برخوردار است که نوعیت واحدی دارند.

پس باید پذیرفت که انسان صرفا دارای جنبه مادی نیست بلکه علاوه بر این جهت، دارای جنبه غیرمادی نیز می باشد که منشأ چنین بایدهای مطلق و کلی و مشترک در انسانهاست.(۱)

۱- یادنامه، ج۱، ص۳۹۳.

۲. ۴. اخلاق و حقوق

۲. ۴. اخلاق و حقوق

برخی از نکاتی که در باب رابطه اخلاق و حقوق قابل طرح است بدین قراراست:

الف) حقوق ریشه در خلقت و آفرینش خاص انسان دارد (هر استعداد طبیعی در انسان مبنای یک «حق طبیعی» است). اخلاق نیز ریشه در ساختمان خلقت انسان و ماهیت ویژه او دارد (اخلاق یک نوع گرایش خاص در انسان است و ریشه در «من» متعالی و علوی او دارد.(۱) عدالت یکی از محوری ترین و اساسی ترین امور در حوزه حقوق است.از طرف دیگر عدالت یکی از مباحث مهم اخلاق نیز می باشد. بر این اساس می توان گفت اولاً، اخلاق می تواند یکی از منابع حقوق به شمارآید.ثانیا، اخلاق می تواند پشتوانه و تکیه گاهی برای حقوق محسوب شود.

ب) هرگاه در جامعه، حقوق افراد محفوظ بوده و حقوق انسانها تأمین شده باشد و عدالت تحقق یابد،زمینه برای اخلاق فاضله و اخلاق پاک فراهم خواهد بود. تأمین حقوق انسانها بر اساس عدالت، با رشد اخلاقی جامعه نسبت مستقیم دارد.(۲)

۱- مطهری استاد مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، صدرا، سال ۶۶، ص ۱۷۹_ ۱۸۱. و: فلسفه اخلاق، ص ۱۲۶، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۰.

۲- مطهری، استاد مرتضی. بیست گفتار، دفتر انتشارات اسلامی، سال ۵۹، ص ۶۴_ ۶۵.

۲. ۵. فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ

۲. ۵. فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ

۱. تحلیلهای فلسفی در باب اخلاق می تواند در تحلیلهای فلسفی تاریخ مؤثر باشد. موضعگیری ما در مباحثی از فلسفه تاریخ متأثر از مواضع ما در فلسفه اخلاق است. برای مثال یکی از پرسشهای فلسفه تاریخ این است که آیا می توان در حال حاضر، در باب افعال و وقایعی که از طرف افراد در گذشته به وقوع پیوسته است، داوری اخلاق و ارزشی نمود؟

آنان که معیارها و ارزشهای اخلاقی را نسبی می دانند به این پرسش پاسخ منفی می دهند و معتقدند که معیارهای گذشته و حال تفاوت دارند و خوب و بد و باید و نباید گذشته با حال یکسان نیست. بد گذشته، بد است و الزاما برای حال و آینده بد نیست و بالعکس. لیکن آنانکه معیارها و ارزشهای اخلاقی را مطلق می دانند به این پرسش پاسخ مثبت می دهند و معتقدند که این نوع داوری صحیح است. معاویه صفتی و قتل و غارت معاویه گونه در گذشته بد بوده و امروز نیز بد است و می توان بر این اساس افعال آنها را امروزه نیز به داوری نشست و آنها را محاکمه نمود.(۱)

۲. فلسفه تاریخ می تواند مباحث و مسائلی را برای فلسفه اخلاق مطرح سازد. برای نمونه یکی از مباحثی که در فلسفه تاریخ مورد تأمل قرار می گیرد نظریه تکامل در تاریخ است. عده ای معتقدند که تاریخ یک مسیر مطلقا تکاملی را طی می کند و هر مرحله از تاریخ گامی به سوی کمال و

۱- مطهری، استاد مرتضی فلسفه تاریخ، ج۱، صدرا، سال ۵۹، ص ۲۰۴_ ۲۰۶.

تکامل می باشد. هر مقطع از تاریخ را در نظر بگیریم عین کمال و تکامل است. بر این اساس، آنچه لازمه چنین موضعی می باشد، این است که هر آنچه در تاریخ «هست» عینا همان «باید» می باشد. به بیان دیگر «واقعیتها» در تاریخ همانا «ارزشها» هستند. در این مقام، پرسشی که برای فیلسوف اخلاق پیش می آید این است که رابطه «هستها» و «بایدها» در تاریخ چیست؟(۱)

۲. ۶. اقسام نظامهای اخلاقی

اشاره

۲. ۶. اقسام نظامهای اخلاقی

نظامهای اخلاقی را می توان به طور کلی بر سه قسم دانست: ۱. اخلاق فلسفی ۲. اخلاق عرفانی ۳. اخلاق دینی یا مذهبی(۲)

۱. اخلاق فلسفی

۱. اخلاق فلسفی

نمونه ای از اخلاق فلسفی را می توان در نزد ارسطو یافت.ارسطو اخلاق را راه وصول به سعادت می داند و آن را در رعایت اعتدال و حد وسط می انگارد. از نظر ارسطو فضیلت یا اخلاق حد وسط میان افراط و تفریط است. او معتقد است هر حالت روحی حد معینی دارد که کمتر و یا بیشتر از آن رذیلت است و خود آن حد معین فضیلت است.مثلاً شجاعت حد وسط میان خمود و شره، حکمت حد وسط جربزه و سفاهت، سخاوت حد وسط بخل و اسراف و تواضع حد وسط میان تکبر و تن به حقارت دادن است.

۱- مطهری، استاد مرتضی فلسفه تاریخ، ج۱، صدرا، سال ۵۹، ص ۲۷۶_ ۲۷۷.

۲- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۰۰_ ۲۰۱.

از اوصـاف این نوع اخلاـق این است که اولاًـ دربـاره رابطه انسـان و خـدا سـخنی به میان نمی آورد. دوم این که حالت ساکن دارد.سوم،این نوع اخلاق، روح انسان راماننـد خانه ای فرض می کنـد که بایـد با یک سلسـله زینتها و زیورها و نقاشـیها مزین گردد،بـدون آنکه ترتیبی در این کار باشد و معلوم گردد که از کجا باید آغاز کرد و به کجا باید ختم کرد. چهارم، عناصـر و مقولات روحی چنین اخلاقی محـدود به همان معانی و مفاهیمی است که عالبا آنها را می شناسـیم.پنجم این که فاقـد عنصـری ماننـد واردات قلبی و درونی است.اساسـا این اخلاـق، اخلاقی خشک و علمی بوده و از محیط علما و فلسـفه تجاوز نکرده و به میان عموم مردم نرفته است.(۱)

۲. اخلاق عرفانی

۲. اخلاق عرفانی

اخلاقی است که عرفا و متصوفه مروج آن بوده انـد و مبتنی بر سـیر و سـلوک و کشف و شـهود است و البته به مقیاس وسـیعی مبتنی بر کتاب و سنت است.

۳. اخلاق دینی

۳. اخلاق دینی

اخلاـقی است که مبتنی بر آیـات و روایـات و بر اسـاس متـون مقـدس می باشد.بایـد گفت این دو نوع اخلاـق وجوه اشـتراک زیادی دارند و در

۱- آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی، ص ۳۳. و: آشنایی با علوم اسلامی، بخش عرفان، درس اول، ص ۷۳_ ۷۴.

نهایت اخلاق دینی، خود، اخلاقی عرفانی است.(۱) لیکن باید توجه داشت که اخلاق عرفانی دینی با اخلاق عرفانی و صوفیانه رایج تفاوتهایی نیز دارد که به آن اشاره خواهد شد. از اوصاف اخلاق عرفانی و نیز دینی این است که:

۱. درباره روابط انسان با خود، جهان و خدا بحث می کند و عمده نظر آنها درباره روابط انسان و خداست. ۲. اخلاقی پویا و متحرک می باشد یعنی از نقطه آغاز سخن می گوید و از مقصد و از منازل و مراحلی که به ترتیب سالک باید طی کند تا به سرمنزل نهایی برسد. ۳. در این دیدگاه،واقعا و بدون هیچ شائبه مجاز برای انسان «صراط» وجود دارد. آن صراط را باید پیمود و مرحله به مرحله و منزل به منزل طی کرد و رسیدن به منزل بعدی بدون گذر از منزل قبلی ناممکن است. ۴. در این نوع از اخلاق، روح بشر مانند گیاه و یا کودک است و کمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد. ۵. عناصر روحی اخلاقی در این مقام بسی وسیعتر و گسترده تر است. ۶ . در این اخلاق از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می رود که منحصرا به یک «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی طریقها دست می دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی بهره اند.(۲)

۱- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۰۱. و مطهری، استاد مرتضی، سیری در نهج البلاغه، بخش سوم: سلوک و عبادت، صدرا، سال ۵۴.

۲- آشنایی با علوم اسلامی، بخش عرفان، درس اول، ص ۷۳_ ۷۴.

۲. ۷. تفاوت اخلاق دینی با اخلاق عرفانی صوفیه

در عین حال که وجوه اشتراک عمیقی بین اخلاق دینی و اخلاق عرفانی وجود دارد لیکن بخشی از آنچه برخی از عرفا در تاریخ به عنوان اخلاق عرفانی از خود به یادگار گذاشته اند، از نظر اخلاق دینی مخدوش و ناپذیرفتنی است. اخلاق دینی در سه چیز با اخلاق عرفانی مخالف است: ۱ـ تحقیر عقل ۲ـ درونگرایی مطلق و پرهیز از اجتماع ۳ـ زایل ساختن کرامت و عزت نفس یا نفس کشی و خوار ساختن نفس به جای تهذیب نفس در عین کرامت و عزت نفس.(۱)

۲. ۸. تقسیم بندی کلی نظامهای اخلاقی

بطور کلی نظامهای اخلاقی بر دو قسم قابل تقسیم است:

۱. نظامهای اخلاقی که مبتنی بر خودخواهی و خودپرستی و منافع شخصی است یا نظامهای خودمحور.

۲. نظامهایی که فراتر از خود شخصی و منافع شخصی می روند و مبنایی فراتراز خود شخصی دارند یا نظامهای غیر خودمحور.(۲)

۱- فلسفه اخلاق، ص ۲۷۵ـ ۲۷۶.

۲- مطهری، استاد مرتضی. انسان کامل، صدرا، سال ۷۲، ص ۱۸۶ـ ۱۸۹. و تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۰۵ـ ۲۰۷.

۳. مباحث معرفت شناسی در حوزه اخلاق

اشاره

۳. مباحث معرفت شناسی در حوزه اخلاق

زیر فصل ها

۳. ۱. اقسام مفاهیم کلی و جایگاه مفاهیم اخلاقی در آن

۳. ۱. اقسام مفاهیم کلی و جایگاه مفاهیم اخلاقی در آن

در تعابیر اخلاقی، ما با اوصافی از قبیل خوب، بد، باید و نباید و نیز مفاهیمی چون عدل، ظلم، تقوا، شجاعت و... مواجه هستیم. نخستین پرسش معرفت شناختی این است که این مفاهیم جزء کدام دسته از مفاهیم هستند و چه اوصافی دارند و وجوه اشتراک و اختلاف آنها با دیگر مفاهیم چیست؟

۱. این مفاهیم حاصل فعالیت استعاری دستگاه ادراکی انسان است. بدین معنا که دستگاه ادراکی انسان این توانایی را دارد که حد چیزی را به چیز دیگری که مصداق آن نیست، تعمیم دهد. توضیح این که هر یک از مفاهیم اعتباری را که در نظر بگیریم خواهیم دید که بر حقیقتی استوار است، یعنی مصداقی واقعی و نفس الامری دارد و نسبت به آن مصداق حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن، از راه همان مصداق واقعی است. چیزی که هست این است که ما برای وصول به منظورها

و مقاصـد خاص عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم مـا مصـداق آن مفهوم نیست. در حقیقت این عمـل خـاص ذهنی که مـا نـامش را «اعتبـار» گذاشـته ایم یـک نوع بسط و گسترشـی است که ذهن روی عوامـل احساسـی و دواعی حیـاتی و درونی، در مفهومهـای حقیقی می دهـد. این خود یک نوع فعالیت و تصـرف است که ذهن بر روی عناصـر ادراکی می نماید و فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفاتی که در مفاهیم و معقولات فلسفی و منطقی انجام می گیرد در این

است که این تصرف تحت تأثیر تمایلات و گرایشهای درونی و احتیاجات زندگانی (بطور ارادی یا غیر ارادی) واقع می شود و بعضا با تغییر آنها تغییر می کند، بر خلاف تصرفاتی که از نفوذ این عوامل آزاد است.

۲. این مفاهیم انعکاس یک سلسله امور واقعی و نفس الامری نیست و از واقعیات نفس الامری حکایت نمی کند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض کرده است، ندارند.یعنی دارای مصادیق فرضی هستند و نه حقیقی.

۳. نه اقسام وجودند و نه احکام وجود و نه اوصاف مفاهیم و گزاره های ذهنی اند.

۴. ابزارگونه اند و در حکم وسایل نفس انسان برای وصول به مقاصد عملی و تمایلات گرایشهای درونی او هستند.

۵. از ترکیب این مفاهیم، «قضیه»ای تشکیل نمی شود.(۱)

۳. ۲. نکاتی در مورد اوصاف اخلاقی

۳. ۲. نکاتی در مورد اوصاف اخلاقی

۱. خوبی و بدی مفاهیمی هستند که از باید و نباید انتزاع می شوند و این باید و نباید است که به عنوان مفاهیم بنیادی اخلاقی به شمار می روند.

۲. مفاد و معنای خوبی و بدی به حسب «من» علوی و متعالی تعیین می شود که مقصد نهایی محسوب می گردد.

۱- علامه طباطبایی با پاورقی استاد مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۲۸۶_ ۲۸۸. و مطهری، استاد مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۵۱.

۳. خوبی و بدی دو صفت عینی و واقعی در اشیا نیستند که باید آنها را کشف کرد، بلکه به رابطه میان انسان و شی ء مربوط می شوند.(۱)

۳. ۳. تعابیر اخلاقی،توصیفی یا غیر توصیفی؟

۳. ۳. تعابیر اخلاقی،توصیفی یا غیر توصیفی؟

احکام یا تعابیر، یا به گونه ای هستند که اوصافی (عینی) را به افعال یا اشخاص یا اشیا نسبت می دهند و یا این که چنین نیستند و اوصافی را نسبت نمی دهند.(۲) از آنجا که تعابیر اخلاقی مرکب از مفاهیم اعتباری اند و نیز با توجه به اوصاف مفاهیم اعتباری، باید گفت این تعابیر در صدد بیان اوصاف عینی برای اشیا و افعال... نیستند، پس تعابیر اخلاقی را باید جزء تعابیر غیرتوصیفی دانست.

۳. ۴. اخباری یا انشایی

۳. ۴. اخباری یا انشایی

تعابیر اخلاقی از نوع تعابیر انشایی هستند.در تعابیر اخلاقی خبری در باب واقع داده نمی شود و مسئله مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در کار نیست و نیز چیزی را در باب واقع کشف نمی کنند.پس از این رو اخباری نبوده و انشایی اند.(۳)

بر این اساس تعابیر اخلاقی را نمی توان یک «قضیه» نامید بلکه بهتر آن است که آنها را «تعبیر» نامید. چراکه در قضیه، مسئله صدق و کذب مطرح می شود

۱- یادنامه، ج۱، ص ۳۹۰_ ۳۹۱، ۴۱۱،۴۱۷. و: آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی، ص ۲۳.

۲- ویلیام کی، فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی طه، سال ۷۶، ص ۲۲۰.

۳- یادنامه، ج۱، ص ۳۸۴. و: آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی، ص ۱۳.

در حالی که تعابیر اخلاقی صدق و کذب پذیر نیستند.

۳. ۵. ملاک ارزیابی تعابیر اخلاقی

۳. ۵. ملاک ارزیابی تعابیر اخلاقی

اگرچه در تعابیر اخلاقی نمی توان از صدق و کذب آنها سخن گفت و ملاکهای رایج صدق و کذب قضایای نفس الامری (حقیقیه، خارجیه و...) را در مورد آنها بکارگرفت لیکن می توان ملاکی را برای ارزیابی آنها در نظر گرفت. این ملاک عبارت از ملائمت یا عدم ملائمت با «من» علوی انسان است. هرگاه حکمی اخلاقی مناسب و مسانخ با من علوی و جنبه والای نفس باشد، باید آن را عمل کرد و خوب است و در غیراین صورت نباید عمل کرد و بد است.(۱)

۳. ۶. رابطه ادراک حقیقی و اعتباری

۳. ۶. رابطه ادراک حقیقی و اعتباری

از آنجا که بین مفاهیم حقیقی و اعتباری رابطه ای واقعی و نفس الامری وجود ندارد پس نمی توان قیاس تشکیل داده قیاسی که مرکب از مفاهیم حد اصغر، حد وسط و حد اکبر است و به استنتاج منطقی و تولیدی دست یازید. از این رو باید گفت بین ادراک حقیقی و اعتباری رابطه تولیدی وجود ندارد.(۲)

نظریه مختار این است که این اوصاف نه با اتکا بر روابط نفس الامری اجزای تصوری بلکه با اتکا بر وجود «من» علوی و ملکوتی انسان حاصل می شوند.

۱- یادنامه، ج۱، ص ۴۱۷. و: فلسفه اخلاق، ص ۱۸۴.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۹۲.

در واقع این تمایل و خواست و طلب «من» علوی انسانهاست که موجب می شود تمام افراد انسانی در تمام زمانها بطور دائمی و در تمام شرایط و موقعیتها اعتبارهای واحدی را لحاظ کنند و ایجاد نمایند.

احکامی اخلاقی از قبیل «عـدل بایـد ورزید»، «راسـتگویی باید کرد»، «امانت داری خوب است»...، با تکیه بر «من» علوی انسان دارای کلیت، دوام و اطلاـق است. در بحث کلیت و دوام و اطلاـق تعـابیر اخلاـقی نبایـد به سـراغ روابـط نفس الاـمری مفاهیم اعتباری مندرج در احکام اخلاقی رفت بلکه باید به سـراغ رابطه نفس با این اعتبارات رفت که یک رابطه کلی، دائمی و مطلق است.(۱)

۳. ۷. اخلاق و قانون

۳. ۷. اخلاق و قانون

آیـا می توان در بـاب اصول اخلاـقی اصـطلاح «قـانون» را بکـار برد؟ از آنجـا که قانون ناظر به نظام علت و معلول و درجات و مراتب وجود است و از طرف دیگر، احکـام اخلاقی ربطی به روابط علی و معلولی... ندارنـد، پس نمی توان اصـطلاح قانون را در باب احکام اخلاقی بکار برده و آنها را قوانین اخلاقی تلقی کرد.(۲)

۱- مقالات فلسفی، ج۲، ص ۲۰۴.

۲- عدل الهی، ص ۱۳۰.

۳. ۸. ثبات و تغییر در اخلاق

۳. ۸. ثبات و تغییر در اخلاق

اصول اخلاقی از قبیل عدل خوب است، ظلم بد است، عفت خوب است، خیانت و دزدی بد است... یک سلسله اصول ثابت و نامتغیر محسوب می شوند و باید این دسته از اصول را بالذات خوب یا بد دانست لیکن برای وصول به این اصول و تحقق آنها، افراد انسانی راه های متعدد و گاه متعارضی را برمی گزینند. باید در نظر داشت که اصول و بنیادهای اخلاقی ثابت است، لیکن مقدمات وصول و راهکارهای عملی رسیدن به این اصول متفاوت می باشند.(۱) بیان دیگری که می توان در باب ثبات و تغییر در اخلاق داشت این که اخلاق به عنوان یک سلسله خصایل و خویها، امر ثابتی است لیکن فعل اخلاقی و کارهایی که برای تحقق این فضایل انجام می گیرند، ثابت نیستند و متغیرند.(۲)

۴. مباحث علم النفس فلسفی در باب اخلاق

اشاره

۴. مباحث علم النفس فلسفی در باب اخلاق

زیر فصل ها

۴. ۱۰. بنیاد و ریشه ارزشها

۴. ۱۱. ارزشها در مقام ثبوت و اثبات

۴. ۱۲. معنا و مفاد حسن و قبح

۴. ۱۳. فعل اخلاقی

۴. ۱۴. نکاتی در باب فعل اخلاقی

۴. ۱. تجرد نفس

۴. ۱. تجرد نفس

ساحت اصلی و اساس انسان «نفس» اوست.نفس مبدأ اصلی افعال و... انسان است.اخلاق، افعال اخلاقی و ارزشها از نفس او سرچشمه می گیرند و فاعلیت اصلی از آن نفس است.از طرف دیگر نفس امری مجرد و غیر مادی

۱- مطهری، استاد مرتضی. اسلام و مقتضیات زمان، ج۱، صدرا، سال ۶۸، ص ۴۰۲_ ۴۰۳.

۲- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۵۰_ ۱۵۶.

است. یـک دلیـل سـاده و روشن برای تجرد نفس این است که مغز بـا همه محتویات خود تغییر می کنـد و دسـتخوش تحول و تبـدل می شود و در طول عمر هفتاد ساله یک نفر، چندین بار ماده مغزی وی با همه محتویات خود عوض شده و ماده دیگری جایگزین آن می شود؛ درصورتی که خاطرات نفسانی وی چه تصورات مانند چهره رفیق ایام کودکی اش که در ده سالگی او را دیده و قیافه آموزگارش که پس از دوره دبسـتان او را ندیده است و چه تصدیقات مثل این که در دبسـتان شنیده که ارسطو شاگرد افلاطون بوده است و او به این مطلب اذعان (تصـدیق به اصـطلاح منطق) پیدا کرده است تمام این ها همانطور محکم و پابرجـا در ذهنش بـاقی اسـت و علاـوه بر ایـن «مـن» او امر ثـابت و نـامتغیری بـوده و هسـت. حـال، بر اسـاس ثبـات تصـورات، تصـدیقات و «من» شـخص می توان چنین اسـتنباط کرد که اگر این امور در ماده جایگزین بودند قهرا دچار تغییر می شدند؛در حالی که چنین نیست.پس انسان دارای جنبه ای مجرد است و «من» او همراه با احوال و آثارش (نفس) غیرمادی است.

براهین متعـددی برای اثبات جنبه مجرد در انسان و تجرد نفس اقامه شده است .خلاصه برخی از این ادله را می توان چنین بیان داشت: که از راه انتساب این که انسان ادراکات را منسوب به خود می داند نه عین خود و از راه وحدت که هر کسی تشخیص می دهد که در گذشته و حال یکی است و نه بیشتر و از راه عینیت این که تشخیص می دهد که خود عین همان است که بوده نه غیر آن و از راه ثبات تشخیص این که هیچ گونه تغییری در خود

من حاصل نشده است ثابت می شود که آنچه انسان آن را به عنوان حقیقت خود می شناسد یک حقیقت وحدانی ثابتی است که جمیع حالات نفسانی مظاهر وی هستند و از خواص عمومی ماده مجرد و مبرا می باشد.(۱)

۴. ۲. جنبه های دوگانه نفس

۴. ۲. جنبه های دوگانه نفس

نفس انسان موجودی دوجنبه ای است: جنبه ای از او عالی، ملکوتی و علوی است و جنبه دیگر او دانی، ناسوتی و سفلی است. به بیان دیگر انسان دارای دو «من» یا دو «خود» است. «من»علوی او موطن گرایشها و ارزشهایی است که با محاسبات معمولی و طبیعی منطبق و سازگار نیست. در واقع تمام گرایشها و ارزشهای معنوی انسان در حوزه «من» متعالی او قرار می گیرد.از طرف دیگر گرایشهای حیوانی و دانی انسان در حیطه «من» دانی و سفلی اوست. بهترین دلیل برای وجود دو «من» و دو جنبه در انسان همانا جدالی است که هر انسان هنگام خلاف کاریها و خطاها در خود می یابد.گویی خود انسان با خودش درجدال و مبارزه و جنگ است. انسان خود را درگیر محاکمه ای می بیند که در آن، دادگاه و قاضی و متهم خود اوست.انسان خود را به پای میز محاکمه می کشاند و خودش، خودش را محاکمه می کند.(۲)

۴. ۳. خود و ناخود

۴. ۳. خود و ناخود

در مورد این که کدامیک از این دو «من» انسان اصلی و اصیل و کدامیک

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۸_ ۹۶.

۲- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۱۲، ۲۳۸، ۲۴۵_ ۲۴۶.

فرعی و نااصیل است باید گفت که «من» ملکوتی و علوی انسان همان «من» اصلی و اصیل و خود اوست و «من» سفلی و ناسوتی و حیوانی و دانی، همان «من» فرعی و نااصیل و ناخود انسان می باشد.(۱)

۴. ۴. نحوه وجود دو «من» در انسان

۴. ۴. نحوه وجود دو «من» در انسان

مراد از تعبیر دو «من» در انسان شناسی فلسفی این نیست که واقعا انسان دارای دو «من» در عرض هم و مستقل از هم می باشد. انسان یک «من» واحد دارد و در ضمیر خودش دقیقا احساس می کند که همان کسی که کار خوب را انجام می دهد عینا همان کسی است که مرتکب کار بد می شود. لیکن «من» واحد انسان دارای مراتب عالی و دانی است و جنبه های مثبت و منفی. آنگاه که به مراتب و جنبه های عالی خود روی می آورد و بدان عنایت دارد، آنرا «من» علوی می نامیم و آنگاه که به مراتب دانی خود توجه می کند و به امیال آن می پردازد آن را «من» دانی می نامیم.(۲)

۴. ۵. «من»ها ریشه تعاون و تنازع در میان انسانها

۴. ۵. «من»ها ریشه تعاون و تنازع در میان انسانها

انسان به حسب آن درجه عالی خود میان «من»ها تباینی نمی بیند همانطور که میان فرشتگان جنگ و تنازع من و مایی وجود ندارد.انسان هم در آن مرحله وجودی خویش میان خود با افراد دیگر من و مایی نمی بیند.همه مثل پاره های نور هستند که با یکدیگر تزاحمی ندارند. ولی وقتی که انسان به

۱- فلسفه اخلاق، ص ۱۹۶.

۲- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۴۵. و: فطرت، ص ۱۶۹.

درجات دانی و طبیعی «خود» رجوع می کند به حکم ضیق و تزاحمی که در طبیعت هست، هر منی خود به خود برای حفظ و بقای خویش کوشش می کند و طبعا دیگران را نفی می نماید و در این حالت مسئله تنازع بقا... پیش می آید. «من» هرکس در مقابل «من»های دیگر قرار می گیرد و گویی «من» هرکس مستلزم نفی «من»های دیگر است یعنی حالت انحصارطلبی و فقط خود را دیدن و غیر را ندیدن که لازمه طبیعی «من» است، پیش می آید.(۱)

۴. ۶. وجود حس اخلاقی در انسان

۴. ۶. وجود حس اخلاقی در انسان

ریشه اخلاق ورزی را در انسان باید در گرایش خاصی که در اعماق وجود او نهفته است، جویا شد. یکی از گرایشهای انسان که از مقوله خیر و فضیلت و از مقوله اخلاق است، گرایش به حس اخلاقی است. برخی از گرایشهای انسانی به خاطر منفعت و سود اوست و افعالی را که انجام می دهد به خاطر سودی است که در آن نهفته است مانند وسایلی که حوائج مادی او را رفع می کند.

گرایش انسان به منفعت همان «خودمحوری» اوست. این نوع افعال عامل حفظ و بقای حیات انسان است. اما اموری هست که انسان به آنها گرایش دارد ولی نه به دلیل این که منفعت دارند بلکه به دلیل این که فضیلت و خیر عقلانی است. منفعت خیر حسی است و فضیلت خیر عقلانی است، مانند گرایش انسان به راستی، تقوا و پاکی از آن جهت که راستی، تقوا و پاکی

۱- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۴۵_ ۲۴۶.

است و تنفر و دوری از مقابل آنها.این فضیلتها نیز دو نوع است بعضی فردی است مانند تقوا، شجاعت و... و برخی اجتماعی است مانند نیکوکاری، احسان، فداکاری...(۱)

۴. ۷. نحوه وجود گرایش اخلاقی در انسان

۴. ۷. نحوه وجود گرایش اخلاقی در انسان

گرایش اخلاقی انسان در آغاز تولد امر متعین و مشخصی در نفس انسان نمی باشد.انسان با یک نفس قالب بندی شده نسبت به گرایشهای اخلاقی به این دنیا نمی آید.بلکه انسان با استعداد اخلاق ورزی به این دنیا گام می نهد.گرایشات ارزشی بصورت استعداد در نفس انسان وجود دارند. به بیان دیگر انسان در آغاز تنها مستعد اخلاق ورزی است و بس(۲) گرایش اخلاقی انسان آنگاه به منصه ظهور می رسد و آنگاه از قوه به فعل می گراید که انسان شروع به رفتار کند.زندگی فردی و اجتماعی انسان بستری را برای شکوفایی فطرت اخلاقی او فراهم می آورند.انسان می تواند در زندگی خود با تقویت تدریجی شامه نفس خود و شکوفایی گام به گام آن، ارزشهای اخلاقی را درک و بدان گرایش یابد.(۳)

۱- فطرت، ص ۷۸_ ۷۹.

۲- فلسفه اخلاق، ص ۶۶. و: یادنامه، ج۱، ص ۴۲۳.

۳- فلسفه اخلاق، ص۱۲۷.

۴. ۸. رابطه حس اخلاقی و حس پرستش

۴. ۸. رابطه حس اخلاقی و حس پرستش

به اجمال بایـد گفت حس اخلاقی، خود از لوازم و آثار حس پرسـتش است. در واقع، گرایش اخلاقی انسان گویی امتداد و و پرتوی از گرایش پرستش اوست.بر این اساس می توان به دو نکته اشاره داشت:

۱. این پرسـش قابـل طرح است که اگر مـا حس اخلاقی را به حس پرسـتش ارجاع دهیم و از لوازم و آثار آن بشناسـیم در این صورت رابطه افعالی که ناشـی از حس پرستش هستند و افعالی که از حس اخلاقی سرچشمه می گیرند، چگونه است؟ آیا این ها دو سلسله فعل متمایزند یا چنین نیست؟

در پاسخ باید گفت بر اساس نظر مختار، روح موجود در کالبد این دو سلسله افعال یک چیز است. این افعال نهایتا از یک منشأ سرچشـمه می گیرند، در هر دو دسته از افعال، در نهایت، در مقام تحقق گرایش خداشناسی و فعلیت بخشیدن به حس پرستش خویشـتن هستیم. پس انسان دو سلسله فعل متمایز ندارد بلکه همه افعال او از یک سلسله هستند. در عین حال می توان گفت از برخی جهات دارای تفاوتنـد مثلاً حـداقل از جهت فعلیت بخشـیدن به حس پرسـتش افعال دارای شـدت و ضـعفند، یا از جهت آگاهانه یا ناآگاهانه بودن افعال در ارتباط با حس پرستش دارای تفاوتند و...

۲. ارجاع حس اخلاقی و فعل ناشـی از آن به حس پرسـتش و فعل ناشی از آن، این مسئله را مطرح می کند که می توان نوعی «تحویل پـذیری» را در احساسات یا گرایشـها و افعال پذیرفت.انسان صـرفا دارای گرایشـهای هم عرض و مسـتقل از هم نیسـت بلکه حداقل برخی از گرایشهای او پرتو و آثار گرایشهای بنیادی دیگر او هستند.شاید بتوان این گرایشها را به اولیه و ثانویه

تقسیم کرد.(۱)

۴. ۹. رابطه اخلاق و اعتقاد

۴. ۹. رابطه اخلاق و اعتقاد

اعتقـاد بر اخلاـق و عمل اثر می گـذارد و اخلاق و عمل نیز به نوبه خود بر اعتقاد اثر می گذارنـد. معنویت یا مادیت اخلاقی و عملی کاملاًـ در اعتقـاد مؤثر است و بـالعکس، اعتقـاد مـادی یـا غیرمادی نیز در اخلاق و عمل مؤثر واقع می شود. برای اعتقاد محکم و استوار داشتن باید فضای مساعد اخلاقی و عملی را نیز فراهم آورد. برای مثال اعتقاد الهی در فضای مساعد اخلاقی و دینی معنوی، استحکام یافته و پایدار می ماند. در غیر این صورت مادیت اخلاقی به تدریج آن را مضمحل و فرسوده می سازد. نیز اعتقـاد مـادی و غیر الهی نمی توانـد بـا اخلاـق و عمـل معنوی سازگـار باشـد و دیر یا زود، اخلاق و عمل معنوی، اعتقادی همسو بـا خود را تحقق می بخشـد و یـا بـالعکس، اعتقـاد مـادی، اخلاـق و عمل مادی موافق و سازگار با خود را تحقق خواهد بخشید و سبب از بین رفتن خلق و فعل معنوی خواهد شد.(۲)

۴. ۱۰. بنیاد و ریشه ارزشها

۴. ۱۰. بنیاد و ریشه ارزشها

بنیاد ارزشـها را بایـد در وجود انسان جویا شد. موطن ارزشـها همانا نفس انسان است. تمام ارزشـها، ریشه در خود نفس انسان دارند. این قابلیت و نحوه خاص وجود نیز مربوط به گوهر مجرد و ملکوتی و نفس غیرمادی

۱- فلسفه اخلاق، ص ۷۶، ۱۲۷_ ۱۲۸، ۱۳۲. و: عدل الهی، ص ۳۳۸_ ۳۳۹.

۲- مطهری، استاد مرتضی، علل گرایش به مادیگری، دفتر انتشارات اسلامی، سال ۵۷، ص ۲۲۵_ ۲۳۳.

انسان است که در او به ودیعت نهاده شده است. روح انسان نحوه ای از وجود است که ارزش آفرین و ارزش یاب و ملهم ارزشهاست.(۱)

۴. ۱۱. ارزشها در مقام ثبوت و اثبات

۴. ۱۱. ارزشها در مقام ثبوت و اثبات

مقام ثبوت در بحث ارزشها مربوط به واقعیت و وجود آنهااست. از این حیث باید گفت، موطن و ظرف وجود و واقعیت ارزشها همانا روح انسان است. «من» متعالی و علوی انسان، همانا موطن ارزشها می باشد.

مقام اثبات در ارزشها مربوط به کشف و دریافت حسن و قبحها و باید و نبایدها و ارزشها برای ما می باشد.در این مقام باید گفت کشف حسن و قبحها و باید و نبایدها همانا از طریق درک خود متعالی و توجه کافی به آن و تأمل در آن میسر می باشد.بر همین اساس احساس تلائم یا عدم تلائم افعال با خود متعالی برای انسان حاصل می شود و مبنای قضاوت در حسن و قبح افعال می گردد و ارزش یا عدم ارزش افعال برای ما مکشوف می گردد.(۲)

۴. ۱۲. معنا و مفاد حسن و قبح

۴. ۱۲. معنا و مفاد حسن و قبح

در تاریخ تفکر مسلمانان در باب حسن و قبح نظرات مختلفی بیان شده است از قبیل «کمال و نقص»، «ملائمت و منافرت با مصالح»، «مدح و ذم»، «زیبایی

۱- فلسفه اخلاق، ص ۱۲۶، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۰. و: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۳۷. و: یادمانه، ج۱،ص ۴۱۷.

۲- تعلیم و تربیت در اسلام، ص۲۳۷.

و زشتی عقلی» و...(۱) با توجه به تحلیلهای سابق، نظریه مختار در این باب این است که:

اولاً از آنجا که ریشه حسن و قبح امری درونی است پس باید گفت ما با حسن و قبح قلبی سروکار خواهیم داشت.

ثانیا حسن به معنای «احساس ملائمت افعال با "من" علوی» بوده و قبح «احساس منافرت و عدم مسانخت افعال با "من" علوی» می باشد.(۲)

۴. ۱۳. فعل اخلاقی

۴. ۱۳. فعل اخلاقی

از جهتی انسان دارای دو دسته افعال است: افعال عادی و افعال اخلاقی. افعال اخلاقی انسان افعالی هستند که از اوصاف زیر برخوردار باشند:(۳)

۱. از روی عقل باشند.

۲. مبتنی بر اراده و اختیار باشند.

۳. انسانها برای آن افعال (با تکیه بر «من» علوی خود) ارزش قائل باشند.

۴. ارزش آنها غیرمادی و مافوق مادی باشد.

۵. به خاطر نیکی و ارزش ذاتی فعل انجام گیرد.

۶ . از حد فعل طبیعی و حیوانی و غریزی بالاتر باشد.

۱- اسلام و مقتضیات زمان، ج۱، ص ۳۴۶. و: فلسفه اخلاق، ص ۳۰۴. و: ایجی، قاضی عضدالدین، جرجانی، میرسید شریف. شرح المواقف، ج۸، انتشارات الشریف الرضی، سال ۷۰، ص ۱۸۲_ ۱۸۴.

۲- فلسفه اخلاق، ص ۱۳۱.

۳- تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۰۶. و: فلسفه اخلاق، ص ۱۲_ ۱۳، ۳۸، ۴۳، ۲۹۵. و: آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی، ص ۱۱، ۵۴_ ۵۵.

۴. ۱۴. نکاتی در باب فعل اخلاقی

۴. ۱۴. نکاتی در باب فعل اخلاقی

هرچه اختیـار انسـان در افعـال اخلاـقی بیشتر باشـد و از روی اجبـار نباشـد، کار انسان اخلاقی تر است.خصایل انسان، خصایلی ثابت است، لیکن افعال او متغیر می باشـد. انسان فعل اخلاق را به خاطر کمال طلبی انجام می دهد و هر کمالی نیز خواه ناخواه نوعی لـذت به دنبـال خود می آورد.انسـان می توانـد در انجام افعال خود طالب خیر و فضـیلت و ارزش باشـد از آن جهت که صرفا خیر و فضـیلت و ارزش، پایه و ریشه کمال بودن برای جوهر نفس است و انسان این کمالها را برای خود می خواهد؛ البته نوعی خواسـتن که می توان آن را خواسـتن و طلب عاشـقانه دانست نه آنکه برای کسب لـذت باشد، هرچند که عملاً نیز لذت ببرد.(۱)

۱- فلسفه اخلاق، ص ۸۱، و: یادمانه، ج۱، ص۴۲۶. و: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۵۶، ۱۵۸_ ۱۵۹.

تأثیر کلام اسلامی بر فلسفه اسلامی از دیدگاه استاد شهید مرتضی مطهری

اشاره

تأثیر کلام اسلامی بر فلسفه اسلامی از دیدگاه استاد شهید مرتضی مطهری(۱)

محمد صفر جبرئیلی

استاد شهید یکی از تحولات جدید در علم را در اروپا توجه به مسایل تاریخی علوم می داند و آن را موضوعی مفید به حساب می آورد. و می نویسد:

«در تحولات جدید اروپایی یکی از موضوعات مفیدی که نظر دانشمندان را جلب کرد. مطالعه تاریخ حیات علوم و فنون بود.»(۲) و این در حالی است که راجع به مشرق می نویسند:

«در مشرق زمین این جهت به کلی مهجور و متروک و مورد غفلت اهل نظر بود.»(۳)

البته این بی توجهی به تاریخ مسایل محدود به فلسفه نبوده بلکه در سایر علوم نیز جریان داشت «علمای مشرق زمین که در فنی وارد می شدند. فقط به جنبه های نظری مسایل می پرداختند و نظر به جنبه های تاریخی آنها نداشتند...»(۴)

۱- نامه مفید، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۷۶

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۳، مقاله ۷ ص ۷۲. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۲۲.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۳، مقاله ۷ ص ۷۲.

۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۳، مقاله ۷ ص ۷۲.

این بی توجهی نقائص و اشکالاتی داشت. از جمله این که «موجب شده است که متخصصین فنون نیز از این قسمتها بی خبر بمانند و احیانا اشتباهات عظیمی به آنها دست بدهد. مثلاً اگر کسی به کتب فلسفه از قبیل شرح منظومه حکیم سبزواری و غیره مراجعه کند و مسایل موجود را مورد نظر قرار دهد. چنین می پندارد که از دو هزار و چهار صد سال پیش که مکتب مشاء و مکتب اشراق تأسیس شده. مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح بوده و مشائین اصالت وجودی و اشراقیین اصالت ماهوی بوده اند. هم چنین از زمانها مسأله وحدت و کثرت وجود به همین صورتی که امروزه مورد مطالعه است، یعنی با توجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطرح بوده و حکمای مشاء قایل به کثرت وجود بوده اند. و حکمای ایران باستان قایل به تشکیک وجود بوده اند. حال آنکه وقتی انسان به کتب فلسفه از چهار قرن پیش به آن طرف مراجعه می کند اسمی از اصالت ماهیت نمی یابد. اگر احیانا در بعضی کتب که از دوره ابن سینا به بعد تألیف یافته، بحثی از اعتباریت وجود و این که وجود از معقولات ثانیه است. به بیان آمده و دلایلی آورده شده، نه به آن معنی و مفهوم است که اخیرا در مبحث اصالت وجود و اصالت ماهیت قصد می شود. چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد...»(۱)

مشکل دیگری که از این بی توجهی نشأت می گیرد این که موجب انحراف افکار شده است.

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۳، مقاله ۷ ص ۷۲. هم چنین ر. ک: مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۲۴ _ ۲۲۵ _ مقالات فلسفی

(در این زمینه مسامحه های شده که افکار محصلین را خواه ناخواه منحرف می کند.)(۱)

چنانکه گفته شـد، دایره این بی توجهی گسترده بود و شامل علوم مختلف از قبیل طب، منطق، ریاضـیات و ادبیات، حتی شامل علوم اسلامی مانند فقه، اصول و حدیث نیز می شده است.(۲) اما در میان آنها فلسـفه به علل خاص خود بیشتر از علوم دیگر با این مشـکل مواجه بوده است. اسـتاد شـهید ابهام، پیچیدگی مسایل فلسـفی، بی توجهی فیلسوفان و علل خاص دیگر را از جمله این عوامل به حساب آورده، می فرمایند:

«در میان علوم و معارف وابسـته به فرهنگ اسـلامی آنچه از لحاظ سـیر تاریخی از همه ناشـناخته تر است، فلسـفه می باشد. سر مطلب معلوم است، ابهام و پیچیدگی مسایل فلسفی...»(۳)

در جایی دیگر فرموده اند:

«... این جهت را باید یادآوری کرد که تحقیق در سیر فلسـفه در جهان اسـلام در چهار قسمتی که ذکر شد(۴) یک زمینه صد در صد بکر و دست نخورده

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۷ مقالات فلسفی.
۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم چاپ صدرا، ج ۳، مقاله ۷، ص ۷۲، مجموعه آثار، ج ۶ ص ۵۲۲
۳- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۳ مقاله سیر فلسفه در اسلام؛ مجموع آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۷ (مقالات فلسفی).
۴- فلسـفه کلی و الهیـات به معنی الاـخص و علم النفس و تـا انـدازه ای شامل منطق، ر. ک: به مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۲۳ مقالات فلسفی

است. نه در غرب روی این زمینه کار درستی شده نه در شرق...»(۱)

حیات تعقلی در اسلام و سابقه دیرین آن

حیات تعقلی در اسلام و سابقه دیرین آن

«علم کلام یک علم صد در صد اسلامی است... (چرا) که پیدایش علم کلام در دینی مانند اسلام که مسایل زیادی درباره مبدأ و معاد و انسان و جهان مطرح کرده است و در اجتماعی مانند اجتماع اسلامی قرون اولیه اسلامی که یک نشاط علمی نیرومند بر آن حکومت می کرد، طبیعی و ضروری است...»(۲)

در تألیفات و بیانات استاد شهید دلایل مقتضی بر این مدعا اقامه شده است. چنانکه می فرمایند:

«ما دلایل بسیار متقن داریم، که اصلاً این مباحث، قبل از این ها (ترجمه فلسفه ومنطق) به وجود آمده است. همین طور که بحثهای کلامی هم قبل از دوره ترجمه مطرح بوده است. فرنگیها خیلی کوشش کرده اند که برای بحثهای کلام عقلی ریشه یونانی و ریشه هندی پیدا کنند. ولی اصلاً پیدا نمی شود. یعنی بسیاری از این بحثهای کلام عقلی در وقتی پیدا شده است که هنوز نه از هند چیزی آمده بود و نه از یونان چیزی بود.

بعضی از مسیحی ها می گویند که این مباحث، مثلاً از ناحیه مسیحیان سوری

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۲۵ مقالات فلسفی.

۲- خدمات متقابل اسلام و ایرام، ج ۲، ص ۵۱۷، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۴۵۳.

سریانی آمـده است. این ها هم اصـلاً نمی توانند این مطلب را ثابت کنند. مثلاً همین ابوهذیل علاف که متعلق به اول قرن دوم است مسائل و مباحثی را مطرح کرده است. در صورتی که اصلاً هنوز فلسفه ای ترجمه نشده بود.»(۱)

منشأ پیدایش کلام عقلی درمیان مسلمین

منشأ پیدایش کلام عقلی درمیان مسلمین

۱. قرآن کریم: «قرآن کریم تکیه فراوانی به حیات تعقلی دارد.»(۲) چنانکه در جای دیگری نوشته اند:

«قرآن رسـما بر برخی از مسایل اعتقادی از قبیل توحیـد و معاد و نبوت اسـتدلال می کند و برهان اقامه می نماید و از مخالفان، حجت و برهان مطالبه می کند و می فرماید (قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین) (بقره /۱۱۱)(۳)

۲. پیشوایان معصوم (پیامبراسلام و امامان شیعه، خصوصا حضرت امام علی بن ابیطالب علیه السلام).

استاد شهید می فرمایند:

در کلمات رسول خدا و علی علیه السلام بحثهای تعقلی دقیق و عمیق فراوان است.»(۴)

«در کلمات پیشوایان دین چه به صورت ادعیه و چه به صورت احتجاجات

۱- شرح مبسوط منظومه حکمت، ج ۱، صص ۲۷۹ _ ۲۷۸ (پاورقی)، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۳۳.

۲- مجموعه آثار ج ۵، ص ۲۱ مقاله سیر فلسفه در اسلام.

۳- خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۵۱۷، مجموعه آثار، ج ۱۴ ص ۴۵۳.

۴- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱ سیر فلسفه در اسلام

و چه به صورت خطبه و خطابه از این مسایل زیاد آورده شده است.»(۱)

در بین پیشوایان بزرگوار دین نقش امیرالمومنین علی علیه السلام متمایز است و این نیز خود معلول عواملی خاص است. چنانکه می فرمایند:

«حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار به وسیله علی علیه السلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حدوث و قدوم، بساطت و ترکیب، وحدت و کثرت، و غیر این ها بحثهای عمیق را طرح کرد که در نهج البلاغه(۲) و روایات مستند شیعه مذکور است»(۳)

۳. خوارج و دیگر مردمان از صدر اسلام، وی می فرماید:

«به علاوه سند دیگری که در اینجا هست این است که مسایل عقلی و فکری اول بار که طرح شد، در بحثهای خوارج طرح شد که در استدلالهای حضرت امیر هم هست...»(۴)

۱- اصول فلسفه، و روش رئالیسم صدرا ج ۵ (مقدمه)، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۸۸۱.

۲- استاد شهید می فرمایند: در نهج البلاغه درحدود چهل نوبت درباره این مسایل و مطالب بحث شده است. بعضی از آن بحثها طولانی است. یعنی در حدود دو. سه صفحه است. سیری در نهج البلاغه، صص ۳۴ _ ۴۴ و مجموعه آثار، ج ۶، ص ۸۸۱. پروفسور هانری کوربن در این باره می نویسد: نهج البلاغه را می توان به عنوان یکی از مهمترین منابع اصول عقاید دانست. ر. ک: تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۵۴.

۳- آشنایی با علوم اسلامی، کلام، ص ۵۴، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۲. خدمات متقابل اسلام و ایران ج۲، ص ۵۱۷، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۴۵۳.

۴- شرح مبسوط منظومه حکمت ج ۱، ص ۲۷۹ (پاورقی) و مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۲۳.

۴. متکلمان اسلامی و شیعی

«علم و کلام از نیمه دوم قرن اول هجری پیدا شد. عده ای به بحث در اصول دین و به مباحث مربوط به توحید و صفات خداوند و تکلیف و معاد پرداختند. این ها به نام متکلمین خوانده شدند...»(۱)

«متکلمین اسلامی قبل از آنکه کتب فلسفی ترجمه شود به یک سلسله بحثهای تعقلی و استدلالی پرداختند...»(۲)

«در میان متکلمین شیعی اولین فردی که در مورد عقاید کتاب تألیف کرده است. علی بن اسماعیل بن میثم تمار است»(۳)

با توجه به این دلایل در می یابیم که «حیات عقلی مسلمین سابقه طولانی تری دارد. و چهارده قرن از آن می گذرد.»(۴)

فلسفه و پیدایش آن در اسلام

فلسفه و پیدایش آن در اسلام

«فلسفه که خود نوع خاصی از حیات تعقلی است که ما آنرا «حیات فلسفی» می نامیم. با ترجمه آثار یونانی و اسکندرانی آغاز شد»(۵)

۱- مجموعه آثار، ج ۴، ص ۹۵۱ مقاله اصل عدل در اسلام ر. ک: سیری در سیره ائمه اطهار، ص ۱۴۵.
۲- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱ مقاله سیر فلسفه در اسلام.
۳- آشنایی با علوم اسلامی، کلام مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۳ و خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۵۱۷ و ر. ک: تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام (اعلمی) ص ۳۵۳.
۴- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱ مقاله سیر فلسفه در اسلام.
۵- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱ مقاله سیر فلسفه در اسلام.

«فلسفه به مفهوم متعارف، اولین بار از ترجمه کتب دیگران یعنی یونانیان و احیانا هندیان آغاز گشت و این کار در قرن دوم هجری شروع شد.»(۱)

«و در قرن سوم به اوج خود رسید و همان قرن سوم دوره تألیف و تصنیف و تحقیق به وسیله مسلمین آغاز گشت...»(۲)

پس علم کلام که همان حیات تعقلی به معنای عام آن است با ظهور اسلام آغاز شده است، امافلسفه که خود نوع خاصی از آن حیات تعقلی است، دو قرن با ظهور اسلام فاصله دارد که با ترجمه آثار یونانی و هندی... آغاز شده است. ضمن این که کلام نیز خود در نیمه دوم قرن اول هجری رسما تکون یافته و به تصنیف در آمده است.

تداخل کلام و فلسفه

تداخل کلام و فلسفه

علی رغم اختلافاتی که متکلمان با حکیمان در مشرب و روش و حتی مبنا و دیدگاه (نسبت به مسائل عقلی)(۳) دارند. از مشترکات زیادی نیز برخوردارند. «بسیاری از مسایل که در قلمرو فلسفه بود، در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت. فلسفه و کلام مسایل مشترک زیادی دارند اگر کسی کتب کلام را خصوصا کتب کلامیه ای که ازقرن هفتم به بعد تألیف شده مطالعه کند می بیند اکثر مسایل کلام اسلامی همانهاست که فلاسفه (خصوصا فلاسفه اسلامی) در کتب خود مطرح کرده اند.)(۴)

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۵۲۳ و مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۴۵۸.

۲- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۱ (مقاله سیر فلسفه در اسلام).

۳- مجموعه آثار، ج ۵، صص ۱۴۹، ۱۵۰ کلیات فلسفه، روشهای فکری اسلامی.

۴- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۱. کلام، ص ۱۴.

استاد شهید عقیده بر آن دارند که «بعد از خواجه نصیرالدین طوسی سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت.(۱) یعنی تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرد...»(۲)

و باز در جای دیگر در توضیح این نظر، فرموده اند:

«...خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت. کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت و پس از تجرید همه متکلمین اعم از اشعری و معتزلی از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت...»(۳)

باز هم فرموده اند:

«اتفاقا یکی از مسایل قابل توجه همین است که در فاصله میان خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد یک سلسله بحثهایی جدلی زیادی مطرح بوده که این، نتیجه نزدیک شدن بیشتر کلام به فلسفه بوده است و این کار هم به وسیله خواجه انجام شده است...»(۴)

این که چرا این تغییر ایجاد شده و علت این همگونی وتقارن فلسفه و کلام چه بوده است؟

۱- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۵۰ کلیات فلسفه.

۲- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵، کلام، ص ۵۸.

۳- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵، کلام، ص ۴۸.

۴- شرح مبسوط منظومه حکمت، ج ۱، ص ۲۲۱ و مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۱۸.

می فرمایند: «بعد از شرح تجرید بیشتر بحثها در یک دوره ای به دست گروهی افتاد که این ها نیمه متکلم و نیمه فیلسوف بودند. مثل قوشچی صاحب (مواقف) و شارح (مواقف) صاحب (المقاصد) و شارح (المقاصد) و امثال این ها و باز بعد از دوره این نیمه متکلمها و نیمه فیلسوفها دوباره دور می افتد دست فیلسوفان بعدی، صدرالدین دشتکی غیاث الدین دشتکی دوانی و امثال این ها و بعد دیگر منتقل می شود به دوره اصفهان. میرداماد ملاـ صدرا و نظایر این ها که این ها دیگر با متکلمین طرف می شوند، و نظریات فلسفی را که متکلمین با آراء و نظریات خودشان مخلوط کرده بودند، تهذیب می کنند و آرای آنها را جدا کرده و دور می ریزند.»(۱)

در مباحث گذشته اشاره شد که متکلم از سبک و روش جدلی استفاده می کند ولی حکیم از راه استدلال و برهان قدم بر می دارد. اما باید توجه داشت که این روش کلامی که همان جدل می باشد تا قبل از خواجه نصیر الدین طوسی ادامه یافت. چرا که به فرموده استاد شهید:

«خواجه نصیرالدین تا حد زیادی کلام را از سبک جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرد.(۲)

در جای دیگر در توضیح این عبارت فرموده اند: «یعنی هدفهای کلامی با

۱- شرح مبسوط منظومه حکمت ج ۱، ص ۲۷۶ (پاورقی) و مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۲۱ _ ۲۲۲.

۲- آشنایی با علوم اسلامی، کلام اسلامی، ص ۵۸. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵ و ج ۵، ص ۱۵۰ کلیات فلسفه و شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۸۱.

معیارهای فلسفی نه با معیارهای کلامی توجیه می شد.»(۱)

البته بعد از دوره خواجه نصیر، همان مقداری که سبک جدلی داشت، آن را نیز از دست داد و تمام آن برهانی شد. چنانکه فرموده اند:

«ولی در دوره های بعد کلام تقریبا سبک جدلی خود را به کلی از دست داد و همه پیرو حکمت برهانی شدند.»(۲)

در این زمان بود که کلام استقلال خود را از دست داده و از رویارویی با فلسفه افتاد. استاد به همین مناسبت چنین نوشته اند:

«در حققت کلام استقلال خود را در مقابل فلسفه از دست داد».(۳)

شاید بتوان گفت که با ظهور خواجه کلام به عنوان یک علم مستقل و مهاجم در مقابل فلسفه، به افول گرایید و همین مقدمه ای شد تا خود کلام البته مسایل لازم آن ذوب در فلسفه شد و جزیی از مباحث فلسفه قرار گرفت. لذا استاد چنین تصریح فرموده اند:

«فلاسفه شیعی متأخر از خواجه مسایل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متد فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند.»(۴)

حضرت استاد در مقام مقایسه بین کلام متکلمان و مباحث کلامی فیلسوفان مواردی را متذکر شده اند. که عبارتند از:

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۵۷۳ و مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۰۱.

۲- آشنایی با علوم اسلامی، کلام، ص ۵۸ و مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵.

۳- آشنایی با علوم اسلامی، کلام، ص ۵۸ و مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵.

۴- آشنایی با علوم اسلامی، کلام، ص ۵۸ و مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵.

۱. فیلسوفان در ارایه مباحث کلامی موفق تر بوده انـد. «(اینان) از متکلمین که با سـبک قـدیم وارد و خارج می شدند. موفق تر بوده انـد. مثلا صـدر المتالهین و یا حاجی سبزواری اگر چه در زمره متکلمین در نیامده اند اما از نظر وجودی ازهر متکلمی اثر وجودی بیشتر داشته اند»(۱)

۲. فیلسوفان در بیان آراء کلامی به واقع نزدیک تر بوده اند.

«حقیقت این است که اگر به متون اصـلی اسـلام یعنی قرآن، نهـج البلاغه، روایات و ادعیه مأثوره از اهل بیت مراجعه کنیم این سبک را به زبان منطق اصلی پیشوایان دینی نزدیکتر می بینیم»(۲)

در جای دیگر فرموده اند:

«کلام بیشر از فلسفه از این معارف دور بوده است... بلکه خود حجابی در راه این معارف بوده است»(۳)

۳. استاد در نگاهی کلی تر راجع به همین مسأله چنین فرموده اند:

«فلاسـفه شـیعه بدون این که فلسـفه را به شـکل کلام در آوردند و از صورت حکمت برهانی به صورت حکمت جدلی خارج سازند با الهام از قرآن و افاضات پیشوایان دینی عقاید و اصول اسلامی را تحکیم نمودند. و از این رو اگر ما بخواهیم متکلمین شیعه را بر شماریم و مقصودمان کسانی باشند که در باره عقاید اسلامی شیعه تفکر عقلی داشته اند هم جماعتی از راویان

۱- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵ و آشنایی با علوم اسلامی، کلام، ص ۵۸.

۲- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۹۵ و آشنایی با علوم اسلامی، کلام، ص ۵۸.

۳- مجموعه آثار، ج ۱۳، صص ۲۳۴_۲۳۵.

حدیث و هم جماعتی از فلاسفه شیعه را باید جزء متکلمین بشماریم. زیرا چنانکه گفتیم حدیث شیعه و فلسفه شیعه هر دو وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده اند»(۱)

البته باید توجه داشت که این امتیازات فلسفه در گرو الهام از قرآن و روایات معصومین علیهم السلام است. که این نیز خود از مختصات فلسفه و کلام شیعی می باشد.

نقش کلام و متکلمان بر فلسفه اسلامی

نقش کلام و متکلمان بر فلسفه اسلامی

با توجه به مباحثی که درباره تداخل کلام و حکمت اسلامی گفته شد و دیدگاههایی که در هضم کلام در فلسفه اسلامی بیان گردید. آنچه که نباید مورد غفلت واقع شود که هدف اصلی نگارش این نوشتار نیز همان است. تأثیر زیاد و قابل توجهی است که علم کلام و متکلمین اسلامی بر فلسفه اسلامی داشته اند چنانکه استاد می فرمایند:

«این مباحث کمک و مدد فراوانی کرد به حکماء و فلاسفه اسلامی در مسایل الهیات، یکی از جهاتی که فلسفه اسلامی در مسایل الهیات بالمعنی الاخص سرزمینهای جدیدی فتح کرد و فاصله اش با فلسفه یونانی و اسکندرانی زیاد شد، مایه های است که از کلام اسلامی گرفت.»(۲)

۱- آشنایی با علوم اسلامی، کلام، ص ۵۵ درس هفتم. مجموعه آثار ج ۳، ص ۹۳.

۲- مجموعه آثار ج ۱، ص ۵۲ و عدل الهی، ص ۱۹_۲۰ مقدمه.

«بدون شک طبق گواهی تاریخ تحول فلسفه در اسلام پیدایش بسیاری از نظرهای دقیق فلسفه در خلال همین نبردهای کلام و فلسفه صورت گرفته...»(۱)

چنانکه فرموده اند:

«فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در یکدیگر زیاد تأثیر کرده اند. یکی از آن تأثیرات این است که کلام برای فلسفه مسایل جدیدی جبرا مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دایره کلام وسعت یابد. به این معنا که ضرورت طرح بسیاری از مسایل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد...»(۲)

«در راستای تأثیر علم کلام نباید نقش متکلمان را بر فلسفه اسلامی نادیده گرفت. هر چند این امر مورد بی توجهی دانشمندان فلسفه قرار گرفته است. اما اگر پرده از روی این مطلب برداشته شود. اسرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شد...»(۳)

متکلمان از دو راه بر فلسفه نقش ایفاء کرده و اثر گذاشتند:

۱. از راه مثبت؛ «که افقهای تازه و نوئی گشودند و مسایل ویژه ای طرح کرده اند. اگر چه خود از عهده حل آنها برنیامدند.»(۴)

۲. از راه منفی؛ «سهم متکلمان در بسیاری از مسایل فلسفه اسلامی از جنبه

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۸ مقاله نهم. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۴۸.

۲- مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۱ و آشنایی با علوم اسلامی، کلام و ر.ک: مدخل و درآمد علم کلام، علی ربانی گلپایگانی، صص ۱۷۷ _ ۱۷۳.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۸ مقاله نهم.

۴- مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۲ و عدل الهی، صص ۲۰ _ ۱۹ مقدمه و مجموعه آثار ج ۵، صص ۱۴۸ _ ۱۴۷ (کلیات فلسفه).

منفی است. یعنی از جنبه ناخن زدن و تخریب است. و متکلمین همواره کوشش داشته اند نظرات فلاسفه را بکوبند و در آنها تشکیک نمایند و نظرات دیگری در مقابل نظر آنها ابراز دارند بالطبع زمینه را برای برخورد عقاید و آراء فراهم می کرده اند ودر خلال همین اصطکاکها وتصادمها بوده که برقی جهیده و افکار نوی پابه عرصه گذاشته است فلسفه اسلامی قسمتی از پیشرفت و توسعه خود را مدیون تشکیکات متکلمین است»(۱)

«عکس العمل نشان دادن فلسفه اسلامی نسبت به کلام مسایل جدید را به میان آورد که در فلسفه های قدیم یونانی واسکندرانی سابقه نداشت.»(۲)

با توجه به مطالب گذشته تأثیر کلام و متکلمان بر فلسفه و فیلسوفان را نمی توان انکار کرد به امید خداوند ما مواردی را مستند به دیدگاههای استاد شهید در فصل آخر نوشتار متذکر خواهیم شد. اما باید توجه داشت که نتیجه این تأثیر چنان نیست که فلسفه به جانب کلام گراییده باشد بلکه بر عکس یعنی این کلام بود که به مرور زمان و در طی چند مرحله هضم در فلسفه شده و استقلال خود را از دست داده است.

چنانکه استاد شهید نوشته اند:

«تصور بعضی این است که فلسفه اسلامی تدریجا به جانب کلام گراییده

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۸۸ مقاله وجود ذهنی و ص ۲۴۰ (مقاله فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا) و شرح مبسوط، ج ۱، ص ۲۷۳.

۲- مجموعه آثار ج ۱۳، ص ۲۳۳ مقاله فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا.

است ودر فلسفه صدرا این دو با یکدیگر یکی شده اند... این تصور غلط است فلسفه اسلامی یک قدم به طرف کلام نیامده و این کلام بود که به تدریج تحت نفوذ فلسفه قرار گرفت و آخر کار در فلسفه هضم شد...»(۱)

استاد در مقام بیان دلیل بر این مدعا که فلسفه هیچ گاه به سمت کلام نگراییده است. می فرمایند:

«... زیرا حتی یک مسأله از مسایل مورد اختلاف فلسفه و کلام را نمی توان پیدا کرد که فلسفه تسلیم کلام شده باشد. بلکه کار به عکس است. کلام تدریجا تسلیم فلسفه شد. مقایسه کتب کلامی قرن سوم و چهارم مانند کتاب مقالات الاسلامیین اشعری(۲) با کتب کلامی قرن هفتم و هشتم و نهم و دهم و یازدهم مانند کتابهای تجرید و مواقف و مقاصد و ثوراق این مطلب را روشن می کند»(۳)

«آری فلسفه اسلامی توانست با گذشت زمان کلام را خود هضم کند. اما با گذشت زمان نیز بیشتر تسلیم معارف قرآن و آثار عرفانی اسلام شد. حساب معارف قرآن و نهج البلاغه و قسمتی دیگر از مآخذ معارف اسلامی از حساب کلام جداست کلام پیش از فلسفه از این معارف دور بوده است. بلکه خود حجابی در راه این معارف بوده است»

چنانکه در مباحث حیات تعقلی و فلسفی متذکر شدیم آغاز مسایل فلسفی

۱- مجموعه آثار ج ۱۳، ص ۲۳۳ مقاله فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا.

۲- مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری، متوفی ۳۲۴.

۳- مجموعه آثار، ج ۱۳، صص ۲۳۵ _ ۲۳۴.

به دوران ترجمه فلسفه یونان و هند بر می گردد. بنابر این می توان گفت:

«اسکلت اصلی فلسفه اسلامی فلسفه یونانی و اسکندرانی است»(۱)

اقسام مباحث فلسفه اسلامی و محدوده تأثیر کلام بر آن

اقسام مباحث فلسفه اسلامی و محدوده تأثیر کلام بر آن

با توجه به این دیدگاه کلی استاد شهید در تقسیم مباحث فلسفه اسلامی چنین نوشته اند: مسایل فلسفی را از این جهت به چهار قسم می توان تقسیم کرد:

۱. مسایلی که تقریبا به همان صورت اولی باقی ماند و مسلمین هیچ گونه تصرف یا تکمیلی در آن به عمل نیاوردند و یا آنچه کرده اند به قدری نبوده که شکل و قیافه مسأله را عوض کند.

۲. مسایلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده اند. یعنی پایه های آنها را محکمتر و آنها را مستدل تر کرده اند به این معنا که شکل برهان را عوض کرده یا براهینی بر آنها افزوده اند.

۳. مسایلی که در فلسفه قدیم یونانی مبهم و تاریک بود و در فلسفه اسلامی روشن و مشخص شده هر چند از لحاظ نام وعنوان تغییر نکرده. تفاوت بسیاری میان صورت قدیم یونانی وجدید اسلامی مشاهده می شود.

۴. مسایلی که حتی عنوانش تازه وجدید است. موضوع بی سابقه ای است که

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۲۵ مقالات فلسفی.

فقط در جهان اسلام طرح و عنوان شده است.(۱)

آنچه که از این تقسیم، مورد نظر این نوشتار است این است که کلام و عرفان ومعارف اسلامی بیشتر در قسم چهارم نقش داشته واثراتی گذاشته است. هر چند نباید تأثیر آنها را در دیگر اقسام خصوصا قسم دوم نیز نادیده گرفت.

مسایل وجود

اشاره

مسایل وجود

استاد می فرمایند:

«در مسائل وجود که اساس و مبنای فلسفه صدر است. هم عرفا سهیمند و هم متکلمین.»(۲)

در جای دیگر فرموده اند:

«این مسایل بیش از آن مقدار که با منابع یونانی و غیر یونانی ارتباط داشته باشد از طرفی از آرا و نظریات متکلمین و از طرف دیگر از عقاید وافکار عرفا سرچشمه گرفته است.»(۳)

البته چنانکه استاد تصریح فرموده اند، کیفیت طرح این گونه مسائل از دیدگاه فلسفه اسلامی نسبت به عرفان و کلام تمایز دارد. «این مسایل در نزد متکلمین یا عرفا حالت بسیط و ساده تری داشته و بعلاوه با روش صحیح

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۲۵ _ ۲۲۶.

۲- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۳. مقاله فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۱۳، ص ۱۷ (مقاله هفتم)، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۴۶۷.

عقلانی فلسفی تجزیه و تحلیل نمی شده است.»(۱)

در میان مسایل وجود این تأثیر در مواردی جلوه بیشتری دارد که از آن موارد می توان به زیادت وجود بر ماهیت، اصالت وجود، مساوقت وجود با شیئیت، وجود ذهنی، اعاده معدوم و موارد دیگری اشاره کرد.

چنانکه استاد خود به این مسأله و اهمیت توجه و بررسی آن تصریح فرموده اند:

«... قسمت عمده (مسائل وجود) که از نظر فلاسفه اصالت وجودی مفتاح حل معضلات فلسفی است. تا اندازه زیادی مرهون مناقشات متکلمین در این زمینه ها بوده است. شاید در محلهای مناسبی موفق شویم بعضی از فصلهای عالی فلسفه را که عکس العمل حملات متکلمین است با دلیل و مدرک نشان دهیم، واین نکته ایست که تا کنون ندیده ایم مورد توجه واقع شده باشد اگر پرده از روی این مطلب برداشته شود اسرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شد.»(۲)

۱. زیادت وجود بر ماهیت:

۱. زیادت وجود بر ماهیت:

استاد می فرماید:

«بحث حکماء از زیادت وجود بر ماهیت در ذهن عکس العمل بحثهای کلامی دائر بر عینیت وجود یا ماهیت در ظرف ذهن است.»(۳)

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۱۳، ص ۱۷

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۱۳، ص ۱۹۸ مقاله نهم؛ مجموعه آثار، ج ۶، ص ۴۶۷.

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم صدرا، ج ۱۳، ص ۴۲ و صص ۷۳ و ۷۴ مقاله هفتم.

«و ناخن زدنهای متکلمین سبب شده است که چنین مسأله ای در فلسفه وارد شود.»(۱)

۲. اصالت وجود:

۲. اصالت وجود:

استاد در این زمینه می فرماید:

«ایرادات و تشکیکات آنها (متکلمان) سهم مهمی در منتهی شدن فلسفه اسلامی به اصالت وجود دارد.»(۲)

«... بحثها و جدلهای متکلمان در باب زیادت وجود بر ماهیت یا عینیت وجود با ماهیت... و بعلاوه مسأله انیّت صرف بودن واجب الوجود، یعنی این که ماهیت واجب الوجود عین وجود اوست. این سه رشته بحث تدریجا به آنجا کشیده شد که میرداماد برای نخستین بار مسأله دوران او میان اصالت ماهیت واعتباریت وجود و یا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را مطرح کرد و خود اصالت ماهیت را برگزید. و صدرالمتألّهین... قائل به اصالت وجود شد.»(۳)

۳. مساوقت وجود با شیئیت:

۳. مساوقت وجود با شیئیت:

«این بحث بحثی است که در مقابل بعض از متکلمین (معتزله) مطرح شده است.»(۴)

۱- شرح مبسوط منظومه انتشارات حکمت، ج ۱، ص ۶۰ (پاورقی) و مجموعه آثار، ج ۹، ص ۶۰.

۲- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۳ (مقالات فلسفی) و شرح مبسوط ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰ و مجموعه آثار، ج ۹، ص ۵۹ و ۶۰.

۳- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۵۶ مقالات فلسفی.

۴- شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۱۷۹، ومجموعه آثار، ج ۹، ص ۴۵۳.

«(این بحث) در حرفهای ارسطو نبوده است. علتش این بوده که این مسأله در اثر ناخن زدنهای متکلمین پیدا شده است.»(۱)

استاد شهید در چگونگی ورود این بحث در فلسفه چنین می نویسد:

«سؤالی را که متکلمین مطرح کرده انـد، که بعد وارد فلسـفه شده، و آن سؤال این است که آیا وجود و شـیئیت مترادفین اند یا متساویین یا نه مترادفین انـد و نه متساویین. بعضـی شایـد این ها را مترادفین دانسـته اند. و بعضـی هسـتند که متساویین هم نمی داننـد، و می گویند شـیئیت مصداقا اعم از موجود است. ولی فلاسـفه ما می گویند: شـیئیت و موجودیت مصداقا متساویین اند. یعنی کل شی ء موجود و کل موجود شی ء.»(۲)

۴. اعاده معدوم:

۴. اعاده معدوم:

«از جمله بحثهایی است که اولین بار متکلمین مطرح کرده اند و به وجود آورده اند و سـبب شده اند که این بحثها وارد فلسـفه بشود یعنی اگر متکلیمن این ناخنها را نزده بودند، این بحثها به فلسفه نیامده بود.»(۳)

انگیزه متکلمان برای طرح این بحث اثبات اصلی از اصول دین (معاد) بوده است. چنانکه استاد نوشته اند:

«متکلمین برای اثبات معاد مسأله اعاده معدوم را پیش کشیدند. این بحث از

۱- مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۴ و ج ۹، ص ۳۵.
۲- مجموعه آثار، ج ۷، ص ۴۸۰ _ ۴۸۱ الهیات شفا، مقاله ۷.
۳- شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۲۴۱، با اندکی تلخیص، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۴۹۹.

آن نظر که متکلمین طرح کردند حایز اهمیت نبود. اما از نظر شناختن مراتب وجود و این که مرتبه هر وجود مقوم ذات اوست نتیجه بسیار ارزنده ای بوجود آورد. هر چند ابتکار این نظر از عرفاست اما ناخن زدنهای متکلمین فلسفه را به آستانه این نظر عالی عرفانی مؤید به براهین کشانید.»(۱)

۵. وجود ذهنی:

۵. وجود ذهنی:

«این بحث و معرکه را در درجه اول متکلمین بپا کرده اند، و از ابوالحسن اشعری هم شروع شده است که علم را به نوعی تعلق یعنی اضافه میان عالم و معلوم تفسیر کرده است.»(۲)

«اشکالات متکلمین در باب وجود ذهنی... مسأله وجود ذهنی را پروراند و مشخص کرد و به شکل مسأله ای مستدل و مبرهن و پر شاخ و برگ در آورد.»(۳)

نکته: در این جا بی تناسب نیست که به یکی از امتیازات قابل توجه فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه اروپا که استاد شهید به آن تصریح دارند، اشاره کنیم. در ضمن، این نکته را نیز از دیده به دور نداریم که این امتیازات فلسفه اسلامی نیز خود مدیون کلام وعرفان اسلامی است. استاد شهید چنین فرموده اند:

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۴ مقالات فلسفی.

۲- شرح مبسوی منظومه، ج ۱، ص ۲۸۰ و مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۲۴.

۳- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۸۸ و ۲۴۰ و ۲۴۱.

«مسأله وجود ذهنی در یونان قدیم و هم چنین در دوره های اول فلسـفه اسـلامی به صورت یک مسأله مستقل و جامع الاطراف مطرح نبوده است. این مسأله در دامن فلسفه اسلامی رشد یافته و نمو کرده است. چنانکه می دانیم فلاسفه اروپا به نحو دیگری وارد بحث در واقع نمایی علم وانـدیشه شـده ودرجسـتجوی ارزش معلومات بر آمـده اند. ولی با همه کنجکاویهای فراوانی که در این زمینه کرده اند، از نظر فلسـفی به حد فلاسـفه اسـلامی باریک بینی نکرده اند و غالبا بحثها و تحقیقات آنان منتهی شده است به نفی ارزش واقع نمایی علم و از نوعی ایده آلیسم سر در آورده است.»(۱)

۶. مناط و ملاک احتیاج شی ء به علت:

۶. مناط و ملاک احتیاج شی ء به علت:

«حکماء و فلاسـفه اسـلامی در اثر برخورد عقاید وآرای متکلمان توفیق یافته اند که یک مبحث فلسفی با ارزش درباب علت و معلول باز کنند و آن این که مناط احتیاج شی ء به علت چیست؟»(۲)

در اهمیت پی بردن به این مسأله استاد شهید چنین نوشته اند:

«(این مسأله) از برکت تصادم و برخورد آرا و عقاید متکلمین اسـلامی و یا آرا و عقاید فلاسـفه اسـلامی در مسأله حدوث عالم در فلسفه پیدا شد و یکی از با ارزشترین مسائل فلسفی است. و بسیاری از مسائل و براهین ناشی از

۱- مجموعه آثار، ج ۵، ص ۲۲۳.

۲- اصول فلسـفه و روش رئـالیسم، ج ۵، ص ۵۴ و شـرح مبسـوط منظومه، ج ۳، ص ۱۸۶ و مجموعه آثـار، ج ۱۳، ص ۲۳۳ و ۲۳۴.

کشف و توجه به این اصل است.»(۱)

در چگونگی ورود این مسأله در فلسفه اسلامی چنین نگاشته اند:

«متکلمین اسلامی پیش از ابوریحان این مسأله را طرح وعلیه فلاسفه درباره قدم ماده و کلیات عناصر و قدم عالم عقول قیام کردند و فلاسفه را به تلاشی سخت وادار نمودند. کشمکش متکلمین اسلامی و فلاسفه موجب شد که یک مسأله بسیار اساسی برای اولین بار در فلسفه اسلامی طرح شود و آن این که اساسا علت احتیاج به علت چیست؟ یعنی آن چیزی که منشأ نیازمندی یک شی ء به علت است چیست؟ اگر این راز کشف شود، معما حل خواهد شد.»(۲)

«متکلمین گفتند که مناط احتیاج به علت حدوث است. که حرف نادرستی بود. ولی فلاسفه برای جواب به آن تلاش کردند. تا ریشه صحیح آن را پیدا کردند.»(۳)

خلاصه بحث این که «(این مسأله) مسأله ای کاملاً جدید که در فلسفه یونان سابقه نداشت در جهان اسلام مطرح شد.»(۴)

متکلمین آغاز کننده این بحث بودند.»(۵)

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۵۴ و مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۲۰ با اندکی تلخیص.
۲- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۱۰۳ (مقالات فلسفی، پرسشای فلسفی ابوریحان از بوعلی).
۳- مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۲۸ درسهای الهیات شفا مقاله ششم.
۴- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۶۴ (مقالات فلسفی؛ حکمت صدر المتألهین).
۵- علل گرایش به مادیگری، ص ۱۱۶ و مجموعه آثار ج ۱، ص ۵۰۵.

«واین مسأله از مسایل بسیار پر ارزش فلسفه اسلامی است و مولود ستیزه گری کلام با فلسفه است.»(۱)

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۴.

معرفت شناسی از دیدگاه شهید مطهری

اشاره

معرفت شناسی از دیدگاه شهید مطهری(۱)

حسن معلمی

شهید مطهری ــ رضوان اللّه تعالی علیه ــ از لحاظ پرداختن به مباحث معرفت شناسی و طرح شبهات مربوط به آن و پاسخ گویی بدان ها، سر آمد معاصران خود بود. او علاوه بر تقریر بسیار زیبای مطالب فلاسفه پیش از خود، به گونه ای که مطالب آن ها را به زبان روز و پاسخ گوی به شبهات موجود در آورد، مطالب ابتکاری خاصی را نیز در این زمینه عرضه کرده که از ارزش والایی برخوردار است؛ مانند جست و جو برای یافتن منشأ معقولات ثانیه فلسفی و دست یابی به علوم حضوری و ارجاع معقولات ثانیه فلسفی بدان. البته این کاوش توسط مرحوم علامه طباطبایی شروع شد، ولی ادامه و تکمیل آن را این شهید عزیز به عهده گرفت.

آنچه در ذیل می آید اجمالی است از برخی کاوش های شهید مطهری در زمینه معرفت حقیقی؛ امکان معرفت حقیقی و ردّ شکاکیت؛ منشأ معارف بشری و مطابقت علم با واقع.

معرفت حقیقی

معرفت حقیقی

شهید مطهری «معرفت حقیقی» (حقیقت) را «قضیه ذهنی مطابق با واقع»

۱- معرفت، شماره ۲۹.

می داند.(۱) بـا تـوجه به تعریـف مـذکور، ایشـان دو شـرط برای معرفت حقیقی ذکر کرده انـد: وجـود علم و صورت ذهنی و مطابقت با واقع.

که ایشان به پیروی از دیگر فلاسـفه، علوم را به حضوری و حصولی تقسـیم می کنـد وعلم حضوری را «علم بی واسـطه» و علم حصولی را «علم بـا واسـطه» (صور ذهنی) می دانـد و معتقـد است که در علم حضوری، خود واقعیت نزد عالم حاضـر است، نه صـورت آن و به این دلیـل، خطاناپـذیر است. ولی درعلم حصـولی، صورتی ازواقع نزد عـالم وجود دارد (صورت ذهنی)، پس ممکن است خطا یا صواب و حق باشـد.(۲) با توجه به این نکته، بایـد گفت: درعلوم حضوری، مطابقت و عـدم مطابقت مطرح نیست واین مسأله سـالبه به انتفـای موضـوع است و جایگـاه آن بحث مطـابقت و عـدم مطـابقت در علـوم حصولی است. علوم حضوری علومی حق و صواب و عین واقع هسـتند و تعـابیری مثل «مطابق» و «صادق» در آن ها مسامحی و بیانگر خالی بودن از خطا و غلط است.

پس یکی از مصادیق معرفت حقیقی معرفتی است که عین واقع باشد، نه مطابق با واقع و تعریف «معرفت حقیقی» به «علم مطابق با واقع» مربوط به علوم حصولی است، نه مطلق علم.

۱- سـید محمـد حسـین طباطبـائی، اصول فلسـفه و روش رئـالیسم، پاورقی مرتضـی مطهری، قم، صـدرا، بی تا، ج ۱، ص ۹۶ / مرتضی مطهری، شناخت، چاپ چهارم، قم، صدرا، ۱۳۶۸، ص ۱۷۲ .

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۴۷.

امکان معرفت حقیقی و ردّ شکایت

امکان معرفت حقیقی و ردّ شکایت

شهیـد مطهری رحمه الله حقیقی بودن و مطـابق با واقع بودن ادراکات بشـری را فی الجمله نه تنها ممکن، بلکه بـدیهی و محقق می دانـد؛ به نظر ایشـان، محـال است همه ادراکات بشـری غیر حقیقی باشـد، حتی اسـتدلال بر مطابقت فی الجمله ادراکات نیز محال است،(۱) زیرا موجب دور یا تسلسل می شود.

ایشان وقوع خطا در بعضی موارد را سبب سلب اعتماد از علوم و ادراکات مسلّم، ضروری و فطری نمی دانند.(۲) فطریات مورد نظر ایشان همان بدیهیات اولیه می باشد که صرف تصور موضوع و محمول آنها کافی در تصدیق بدان هاست.(۳)

در واقع، شـهید مطهری رحمه الله همچون فلاسـفه مسـلمان پیش از خود، شـکاکیت و سوفسـطا گری مطلق را مردود و باطـل و بهترین نشانه صحت این ادعا را وجود علوم حضوری و بدیهیات اولیه بشری می داند.(۴)

منشأ معارف بشری

اشاره

منشأ معارف بشری

چنانکه گذشت، «معرفت حقیقی» به «علم و یقین مطابق با واقع» تعریف شد

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۹۹.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۳۴، ۳۵، ۱۳۲ .

۳- مرتضی مطهری، شرح مبسوط، قم، حکمت، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۵۰ / همو، فطرت، قم ، صدرا، ۱۳۶۹، ص ۴۸ _ ۴۹

۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۰۲

و امکان و وقوع علم و یقین از نظر شـهید مطهری رحمه الله مطرح گردید. شـرط دوم معرفت حقیقی، مطابقت با واقع است که گرچـه در ضـمن بحث از امکـان علم مـورد قبـول واقـع شـد و دست کم، مصـداق روشن و بـدیهی آن، بـدیهیات اولیه معرفی گردید، ولی این مطلب نیاز به توضیح و تبیین بیشتر دارد تا شبهات مربوط به آن به خوبی پاسخ داده شود. از این رو، بحث و بررسی در باب مطابقت از دیدگاه شـهید مطهری رحمه الله مطرح می گردد و از آن جا که معارف بشری دو دسته است: ادراکات تصوری و تصـدیقی(۱) و بحث مطابقت در ضمن قضایا و تصـدیقات مطرح می شود و قضایا و تصـدیقات نیز از مجموع تصورات و حکم و نسبت به وجود می آینـد، بنـابر این، پیش از بحث در باره مطابقت، منشأ تصورات و تصـدیقات از دیدگاه شهید مطهری رحمه الله مورد بررسی قرار می گیرد تا مقدمه ای باشد برای بحث مطابقت.

الف) منشأ تصورات

الف) منشأ تصورات

شهید مطهری رحمه الله همچون فلاسفه پیش از خود، تصورات را به کلی و جزئی و هر کدام از آنها را به انواع دیگری تقسیم کرده است.(۲) تصور جزئی، مفهومی است که قابل صـدق بر بیش از یک مصداق نبوده و مفهوم کلی، مفهومی است که قابل انطباق بر بیش از یک مصداق می باشد. مفهوم «علی»،

۱- تصور عبـارت است از صورت ذهنی بـدون حکم؛ مثـل صورت ذهنی انسـان، حسن، کوه، آسـمان و امثال آن و (تصـدیق) عبارت است از صورت ذهنی همراه با حکم؛ همچون (انسان ناطق است). (علی آمد) و امثال آن.

۲- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، منطق و فلسفه، قم، صدرا، بی تا، ص ۳۳ _ ۳۴.

«حسن»، «کوه دماوند» و «امام خمینی رحمه الله» جزئی و مفهوم «انسان»، «کوه» و «امام» کلی است.

ایشان همچون فلاسفه مسلمان پیش از خود، منشأ همه تصورات را «حس» می دانـد ولی حس را در حواس پنجگانه منحصر نمی کنـد، بلکه حس بـاطن و علوم حضوری را نیز منشأ برخی از ادراکات می دانـد.(۱) در واقع ایشان شـروع ادراکات بشر را حس می داند؛ زیرا پیش از تصدیق، انسان باید به تصور نایل آید و تصور نیز منشأ حسی دارد.

شهید مطهری رحمه الله به طبع فلاسفه مسلمان، مفاهیم کلی را به سه دسته: ماهویه، منطقی و فلسفی تقسیم می کنند.

مفـاهیم مـاهوی _ همچـون سـفیدی، سیاهی، جسم، درخت و چـوب _ مفـاهیمی است که در جواب سؤال از چیسـتی اشـیا و موجودات مطرح می گردد وذات و ماهیت آنها را نشان می دهـد. مفاهیم منطقی _ همچون مفهوم کلی و جزئی جنس، فصـل و نوع _ ویژگی موجودات خارج از ذهن نیست، بلکه فقط خواص و ویژگی مفاهیم ذهن را نشان می دهد. مفاهیم فلسـفی نیز مفاهیمی است که بـدون آن که چیستی اشـیا را نشان دهـد، از نحوه وجود واقعیات عینی گزارش می دهـد و بیانگر گونه های واقعیت های عینی است؛ مانند مفهوم علت ومعلول، وجوب و امکان، و ثابت و متغیر.(۲)

ایشان سه مرحله حس، تخیّل و تعقّل را برای دست یابی به مفاهیم ماهوی

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰ _ ۲۶

۲- شرح مبسوط، ج ۳، ص ۲۳۸ _ ۳۱۰ و ج ۲، ص ۶۰ _ ۱۲۱

مطرح می سازد؛ یعنی: انسان ابتدا با حواس پنج گانه مثل چشم، اشیایی را احساس می کند و صورتی از آن ها را در ذهن خود می سازد و پس از قطع ارتباط با شی ء خارجی، صورت آن در حافظه اش باقی می ماند و در مرحله بعد، عقل مفهومی کلی از آن صورت می سازد که بر مصادیق فراوانی قابل انطباق است. در واقع، شهید مطهری در این بخش، مطالب فلاسفه پیش از خود را به خوبی تقریر و تبیین کرده است. حاصل آنکه در پیدایش مفاهیم کلی ماهوی، «حس» شرط لازم است، ولی شرط کافی نیست، بلکه حس زمینه را فراهم می کند تا عقل به مفاهیم کلی نایل آید.(۱)

ایشان مفاهیم منطقی را برگرفته از مفاهیم ماهوی می داند؛ یعنی: پس از دستیابی به ذهن به مفاهیم ماهوی، نفس انسان مستعد می شود تا از آن ها مفاهیمی دیگر انتزاع کند، خصوصیات این مفاهیم را بشناسد واز آن ها مفهوم جدیدی بسازد. از این رو، به این مفاهیم «مفاهیم ثانوی» می گویند.(۲)

شهید مطهری در این بیان نیز مسبوق به فلاسفه پیش از خود است. شهید مطهری مفاهیم فلسفی را نیز از آن جا که همچون مفاهیم ماهوی از خارج با استفاده از حواس ظاهری به دست نمی آید، «ثانوی» می خواند. ولی در انتزاع این مفاهیم، معتقد است که فلاسفه مسلمان در این زمینه ساکت اند.

اولین کسی که به این نکته توجه کرد مرحوم علّامه طباطبایی بود. ایشان

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۵۴ _ ۵۶ / شناخت، ص ۳۸ _ ۴۲ _ ۹۸ _ ۱۰۹

۲- شرح مبسوط، ج ۲، ص ۶۰ _ ۶۴

هم چنین اولین کسی بود که در باب منشأ معقولات ثانیه فلسفی ــ همچون وجود و عدم، علت و معلول، جوهر و عرض ــ و امثال آن به بحث و بررسی پرداخت و از آن جا که از طریق حس ظاهر قابل دست یابی نیستند، آن ها را به علوم حضوری ارجاع داد.(۱)

مرحوم مطهری به پیروی از علّامه طباطبایی رحمه الله، غالب مفاهیم فلسفی را برگرفته از علوم حضوری می داند؛ به خصوص در باب علت و معلول، معتقد است که انسان با ملاحظه رابطه بین نفس، اراده، درک و وابستگی اراده به نفس، به مفهوم «علت و معلول» دست می یابد.(۲) عبارت ایشان چنین است: نفس هم خود را می یابد و هم آثار افعال خود را از قبیل اندیشه ها و افکار. این یافتن به طریق حضوری است، نه حصولی، یعنی: نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آن ها را می یابد و چون معلولیت عین واقعیت وجود آن هاست، پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آن هاست. به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری، هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می یابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است.(۳)

ایشان در باب جوهر و عرض چنین می نویسند: حقیقت مطلب این است که ما واقعیت جوهر و واقعیت عرض ــ یعنی: جوهر بودن جوهر وعرض بودن

۱- شرح مبسوط، ج ۲، ص ۶۶ ــ۶۹ / اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۸ ــ ۹

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۶۲

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۶۲

عرض ــ و به عبارت دیگر، واقعیت استقلال وجودی و واقعیت نیازمندی را در باطن نفس خود شهود کرده ایم. منشأ پیدایش این شهود باطن است.(۱) می توان این بخش از سخنان ایشان را از نفیس ترین مطالب معرفت شناسی به حساب آورد، مطالبی که پاسخگوی شبهات هیوم و کانت است، زیرا آنها به دلیل نیافتن منشأ حسی برای مفاهیمی همچون علت و معلول، قایل به ذهنی بودن آنها شدند، هیوم آنها را ساخته ذهن و عادت آن به حساب آورد و کانت آن ها را قالب ذهن قلمداد کرد، به گونه ای که معرفت بشری بر آیند ذهن وعین شد وو شناخت واقع آن گونه که هست محال تلقی گردید.(۲)

البته در ارجاع مفاهیم فلسفی به علوم حضوری شهید مطهری رحمه اللهمسبوق به سخنان مرحوم علامه طباطبائی است، ولی نحوه ارجاع مفاهیم علت و معلول ابتکار خود ایشان است. بحث دیگری که شهید مطهری رحمه اللهبر آن اصرار دارد و در طرح آن، مسبوق به علامه طباطبائی رحمه الله است، ارجاع همهٔ مفاهیم تصوری (ماهوی، منطقی و فلسفی) به علوم حضوری است، یعنی: حتی مفاهیم برگرفته از حواس ظاهری (حواس پنج گانه) نیز در واقع، برگرفته از انفعالات نفس انسان از حواس ظاهری است. توضیح آن که حواس ظاهری با همه فعل و انفعالات مادی، موجب پیدایش انفعالی درونی و نفسانی در

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۵۶

۲- دیوید هیوم، تحقیق درباره فهم انسانی، ص ۱۶۹، ۱۷۴ ــ ۱۸۰، ۱۸۳ / کاپلستون فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیز جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۲، ص ۲۹۹ ــ ۳۰۳ / کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ص ۸۹ ــ ۹۵ / فلسفه نظری، ترجمه بزرگمهر، ص ۲۰۷ / و...

قـوای نفس (قـوه باصـره، سـامعه، ذائقه، شـامه و لامـسه) می گردد و ذهن از آن انفعـال نفسـانی تصـویر می گیرد. نه از شـی ء خـارجی. بنـابر این، مفاهیم و صور ذهنی به طور دایم، با آن انفعال نفسانی مطابق است و خطا در آن بخش امکان نـدارد، زیرا آن انفعال یک درک حضوری است.(۱) پس همه علوم حصولی (تصورات) به علوم حضوری باز می گردد، اعم این که زمینه پیدایش آن ها حس ظاهر باشد یا حس باطن.

شهیـد مطهری رحمه الله به تبع محقق طوسی(۲) و علامـه طباطبائی رحمه الله،(۳) خطای حواس را به حس نسبت نمی دهـد، بلکـه خطـا را در مقـام تطبیق بـه عقـل نسـبت می دهـد یعنی: حس در آنچـه می یابـد و ذهـن در تصـویر سـازی از انفعـال نفسـانی(چنـانچه که گـذشت) خطـا نمی کنـد و از انفعـال نفسانی ـ که انفعالی حضوری و درونی است ـ عکس می گیرد و زمینه این احساس را نیز حواس ظاهری فراهم می کند.(۴)

حاصل آنکه از نظر شهیدمطهری، ادراکات کلی مسبوق به ادراکات جزئی وحسی است و ادراکات حسی همه بر گرفته از علوم حضوری می باشد.(۵)

۱- اصول فلسفه وروش رئالیسم ، ج ۲ ، ص ۲۷ ـ ۲۸

۲- تلخیص المحصل، ص ۱۴ ـ ۱۵

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۴ ـ ۵۰

۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۳۲

۵- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰ ـ ۲۱

ب) منشأ تصدیقات

ب) منشأ تصدیقات

شهید مطهری منشأ تصدیقات را حس نمی داند، بلکه معتقد است اولین تصدیقات بشری توسط عقل به دست می آید و اصولاً اگر عقل نبود و ادراکات بدیهی عقلی نبود، بشر به علمی یقینی دست نمی یافت و دچار شکاکیت می شد.(۱)

ایشان می نویسد: در ضمن این مقاله خواهد آمد که تصدیقات تجربی مؤخّر است از یک سلسله تصدیقات غیر تجربی و به علاوه، توضیح داده خواهد شد که اگر آن تصدیقات غیر تجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه، به تصدیقی نایل آید. تمام تصدیقات تجربی متکّی به اصولی است که ذهن از غیر راه تجربه، آن ها را تصدیق کرده است. به عبارت دیگر، اگر آن تصدیقات ما قبل تجربه را از ذهن بگیریم، بشر هیچ گونه علمی به هیچ چیزی ــ چه درمسائل طبیعی و چه در مسائل غیر طبیعی ــ نمی تواند داشته باشد و کاخ علم و معلومات بشر یکباره ویران می شود؛ یعنی: تردید یا انکار آن اصول غیر تجربی مساوی با سوفسطاگری است.(۲)

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۶ ــ ۱۷ / شرح مبسوط، ج ۳، ص ۲۶۱ ــ ۳۸۵

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۶ ــ ۱۷ / شرح مبسوط، ج ۳، ص ۳۶۱ ــ۳۸۵ / شناخت، ص ۱۷۲

مطابقت علم با واقع

مطابقت علم با واقع

همـان گونه که گـذشت، شـهید مطهری رحمه الله «معرفت حقیقی» را «علم مطابق با واقع» و مطابق با واقع بودن ادراکات را فی الجمله بـدیهی می دانـد و معتقـد است که اسـتدلال بر این مطلب محال می باشد؛(۱) زیرا مسـتلزم دور یا تسـلسل است. ایشان مقیاس و معیار تشـخیص حقیقت از خطا را منطق می دانـد؛ یعنی: بـدیهیات اولیه بشـری از یک طرف و قواعد منطقی از طرف دیگر، می توانند معیاری صحیح برای رسیدن به واقع باشند.(۲)

برای مطـابقت بـدیهیات بـا واقع، ایشان به همان توضـیح قـدما اکتفا کرده که بـدیهیات اولیه قضایایی هسـتند که صـرف تصور موضـوع و محمـول برای تصـدیق در آنهـا کـافی اســت(۳) و انکــار بــدیهیات اولیـه مســتلزم شـک درهمـه چیز و مسـاوی با سوفسطاگری است.(۴)

حاصل آن که در بخش بدیهیات، بداهت مساوی با صدق است و تصدیق در آن ها در واقع، فهم صدق آنهاست. توضـیح آن که در این قضایـا، انسـان به ثبوت محمول برای موضوع و نیز این که خلاـف آن محال است، یقین دارد؛ یعنی: محال است این محمول برای موضوع ثابت نباشد و یا وجود این دو یقین، انسان در واقع، به فهم صدق نایل آمده و واقع را همان گونه که

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۹

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۳۴ _ ۳۵، ۱۰۰ _ ۱۰۸، ۱۳۰ _ ۱۳۲ / شناخت، ص ۲۰۳ _ ۲۰۷

۳- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۹۲

۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲ ص ۱۰۲

هست، درک کرده. حتی انسان در باب بدیهیات، یقین دارد که هر کس و هر موجود دیگری اگر موضوع و محمول را درست درک نماید، یقین به ثبوت محمول برای موضوع پیدا می کند؛ یعنی: هر عقلی و ذهنی اگر مفهوم «کل و «جزء» را درست درک نماید، بدون درنگ و تردید، حکم می کند به این که «هر کل از جزء خود بزرگ تر است.»

لازم به ذکر است که بعضی از بزرگان علاوه بر تبیین مزبور برای مطابقت بدیهیات اولیه با ارجاع قضایای بدیهی اولی به علوم حضوری، سعی در تبیین مطابقت آنهاکرده اند؛ یعنی: همچنان که مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری رحمه الله در مفاهیم تصوری معقولات ثانیه فلسفی و منشأ انتزاع آن ها از علوم حضوری و ارجاع آن ها به این علوم کمک گرفته اند، ایشان نیز در زمینه بعضی از قضایای تشکیل شده از معقولات ثانیه فلسفی و امثال آن ــ یعنی: قضایای بدیهی اوّلی ــ از علوم حضوری کمک گرفته است. توضیح آن که قضایای بدیهی اوّلی غالبا تحلیلی است. «قضایای تحلیلی» قضایایی است که معنای محمول در دوره موضوع نهفته است؛ مثل قضیه «هر معلولی علتی دارد» که معنای «علت داشتن» در ضمن معنای معلول نهفته است و انسان به علم حضوری این معنا را می یابد؛ یعنی معنای محمول در درون موضوع نهفته است و همین دریافت حضوری، ملاک مطابقت آن ها با واقع می باشد(۱)

شهید مطهری رحمه الله بداهت بدیهیات و مسبوق نبودن تصدیق آن ها را به هیچ

۱- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶، ج۱، درس۱۹

تجربه حسی بامسبوق بودن تصورات آن ها به حس و فطری نبودن تصورات آن ها منافی نمی دانـد. یعنی چه بسا یک قضـیه بدیهی، دارای تصورات اکتسابی باشد و انسان تصورات آن را از بدو تولد به همراه خود نداشته است.

ایشان بدیهیات اولیه و تصورات موجود در آن را ذاتی نفس و لازم سرشت آدمی نمی داند، بلکه معتقد است تصورات آن ها به تدریج، برای انسان ها حاصل شده و آن ها دربدو تولد، فاقد هر گونه علم حصولی بوده اند و حواس ظاهری و باطنی به تدریج، انسان را دارای تصور و سپس عقل او را واجد تصدیق کرده است.(۱)

پس فلاسفه اسلامی عقل گرا ـ به معنای غربی آن نیستند که برخی از مفاهیم و قضایا را لازمه عقل و سرشت و نهاد آدمی می دانند. به عنوان مثال، در قضیه (هر کل از جزء خود بزرگتر است) که بدیهی اولی است و تصدیق آن مسبوق به هیچ استدلال و تصدیق دیگری نمی شود، مفهوم (کل) و (جزء) به تدریج، برای انسان حاصل شده و مسبوق به حس می باشد و انسان د ربدو تولد فاقد آن ها بوده است.

در بخش مطابقت ذهن و صور ذهنی با صفات موجودات خارجی و ویژگی ها و چیستی شان، شهید مطهری همچون فلاسفه پیش از خود، از این موضوع بحث تحت عنوان (وجود ذهنی) بحث کرده است

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۸_۱۷

«وجود ذهنی» یعنی این که ماهیات موجودات خارجی همان گونه که در خارج به وجود خارجی موجود می شوند، در ذهن نیز به وجود ذهنی موجود می گردند. بنابراین موجودات ذهنی و خارجی وحدت ماهوی دارند و همین وحدت موجب مطابقت ذهنی با خارج می گردد.

در بحث وجود ذهنی، سه موضوع مورد توجه است:

۱. علم اضافه عالم به خارج نیست، بلکه انطباع صور ذهنی در ذهن است.

۲. بین وجود و عدم واسطه ای نست و احکام ایجابی بر معدومات به دلیل وجود ذهنی آن هاست، نه ثبوت خارجی شان.

۳. علوم ما مطابق با واقع است؛ چون ماهیت آتش خارجی و آتش ذهنی و دیگر ماهیات، واحد می باشد و اختلاف آن ها در وجود است، نه در ماهیت.

دلایل شهید مطهری رحمه الله بر این مطلب همان دلیل فلاسفه پیش از اوست؛ یعنی: تصور معدوم و حکم ایجابی بر معدوم و تصور مفاهیم کلی و امثال آن که همه بیانگر صور ذهنی آن هاست، نه اضافه عالم به خارج و نه وجود واسطه ای بین وجود و معدوم د رخارج. ولی روشن است که این دلایل مطابقت ذهن با خارج و وحدت ماهوی را اثبات نمی کنند. از این رو، شهید مطهری با اعتراف به این موضوع، مسأله مطابقت ذهن با عین را در این بخش از ادراکات بشری مسلم و مفروغ عنه فلسفه اسلامی گرفته اند و معتقدند که اگر کسی این حد از مطابقت را نپذیرد سر از سوفسطاگری و شکاکیت در می آورد و حتی تبعیض در باب مطابقت را نیز جایز نمی شمارد که کسی در بخشی از ادراکات قایل به مطابقت باشد و در بخشی قایل

نمی باشد؛ زیرا همین که خطا به بخشی از ادراکات راه یافت، به همه آن ها سرایت می کند. ایشان استفاده از اصل علیت را نیز برای مطابقت ذهن با عین جایز نمی شمارد.(۱)

به نظر می رسد که در این بخش از مطالب، نتوان با شهید مطهری موافقت کرد؛ زیرا:

اولاً، صرف انکار مطابقت ذهن با عالم جسمانی و یا مفاهیم ماهوی، مساوی با سوفسطاگری نیست؛ چون با قبول عالم مجردات، اصل وجود عالم جسمانی، پذیرش انسان های دیگر و انکار مطابقت _ در بخش ویژگی ها و صفات موجودات جسمانی _ انسان سوفسطایی و شکاک قلمداد نمی گردد، بلکه شاک در بخشی از حقایق می باشد.

ثانیا، مسلم و مفروض گرفتن مطابقت ذهن با خارج مصادره به مطلوب است و پاسخ گوی شبهات نیست.

ثالثا، با استفاده از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول، می توان به بخشی از صفات و ویژگی های عالم خارج پی برد و مطابقت را در بخشی از صفات و خصویات عالم خارج همچون شکل، بعد، حجم، حرکت و امثال آن اثبات کرد. در غیر این صورت، راه مسدود و یا منحصر به بحث (وجود ذهنی) نیست.

حاصل آن که در بخش بدیهیات اولیه، مطابقت با دو شیوه تبیین شده است:

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲ ص ۴۱ _ ۴۲ / شرح مبسوط، ج ۱، ص ۲۵۵ _ ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۴ _ ۲۶۶ _ ۲۶۹ _ ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۲۲ _ ۳۴۲

شیوه قـدما که شـهید مطهری نیز همـان بیان را انتخاب کردن و شـیوه بعضـی از بزرگان که بـدیهیات اولیه را به علوم حضوری ارجاع می دادند.

در بخش مفـاهیم مـاهوی و وجـود ذهنی نیز دلایـل ایشـان وافی به مقصـود نیست و بایـد از اصـل علیت و سـنخیت بین علت و معلول کمک گرفت.

کـار مهـم شـهید مطهری در معرفت شناسـی، علاوه بر تقریری بسـیار زیبـا و نـاظر به شـبهات روز در مسائـل فلسـفی و معرفت شناسـی، ارجاع مفاهیم فلسـفی به علوم حضوری، به خصوص مفهوم علت و معلول، است که پاسخ گوی شبهات مهمی در این بخش بوده، مسـلم است که این حرکت تکـاملی نیـاز به تکمیل و ادامه دارد و همه محققان و قلم به دسـتان وکسانی که با این مباحث آشنایی دارند باید گام های بعدی را بردارند.

حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری

اشاره

حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری(۱)

عبداللّه نصری

تعریف حق

تعریف حق

حق، عبارت از سلطه و اختیاری است که فرد در برابر دیگر یا اشیا دارد. به بیان دیگر، حق، امری اعتباری است که به سبب آن، فرد شایستگی بهره برداری از چیزی را می یابد و دیگران به رعایت آن موظّف هستند؛ مثل حقّ پدر و مادر در برابر فرزندان یا حقّ زوجین در برابر یکدیگر.

استاد مطهری حق را سزاواری فرد به یک شی ء می داند و آن را نیز بر دو نوع تکوینی و تشریعی تقسیم می کند:

حق یعنی ثابت و سزاوار، و مادو نوع ثبوت و سزاواری داریم: یک ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه ای واقعی بین شخص و شی ء، و عقل آن را در می یابد، و یک ثبوت و سزاواری تشریعی که بر وفق آن وضع و جعل می شود.(۲)

در واقع مقصود از حق، امتیاز بالقوه ای است که برای فرد در نظر گرفته می شود و وی که بر اساس آن، صلاحیت استفاده از امور خاصی را می یابد. به بیان دیگر، حق نشان دهنده اولویتی است که فرد بر دیگران دارد. با این

۱- قبسات، سال هشتم، شماره ۲۸.

۲- یاد داشتهای استاد مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ج ۳، ص ۲۷۳.

بیان، حق نوعی نصیب وامتیاز برای صاحب حق است که به سبب آن، یک سلسله بهره مندی ها را می یابد یا برخی ممنوعیت ها از او برداشته می شود.

در بحث از مسأله حق، استاد مطهری این پرسش را مطرح می کند که «آیا حق و مالکیت از عوارض انسان به ماهو انسان است یا از عوارض انسان به ماهو مدنی».

به بیان دیگر، آیا این مفاهیم از اعتباریات بعد از اجتماع است یا قبل از اجتماع؛ یعنی حق پس از تشکیل جامعه و برقرای روابط اجتماعی تحقق یابد یا قبل از آن. استاد معتقد است که حق در مرتبه پیش از اجتماع است؛ از همین جا است که او گاه آزادی را حق نمی داند؛ چرا که آزادی در مرتبه پیش از اجتماع تحقق می یابد. ولی آزادی را فوق حق می داند واگر هم گاه از حقّ آزادی سخن به میان آید، مقصود آن است که دیگران نباید آزادی فرد را سلب کنند. به گمان استاد، این که در فقه اسلامی به حق آزادی اشاره نشده، به این جهت بوده که فوق حق دانسته شده است.

علت این که در فقه اسلام در میان حقوق، نامی از حق آزادی نیست، این نیست که در اسلام به حق آزادی معتقد نیستند؛ بلکه آزادی را فوق حق می دانند؛ پس اعتراض نشود که چرا آزادی جزء حقوق اولیه طبیعی در اسلام نام برده نشد.(۱)

حق، هم به اموری که خارج از وجود انسان است تعلق می گیرد، و هم هر چیزی که برای امر دیگری پدید آمده، منشأ حق است؛ برای مثال موجودات

۱- یاد داشتهای استاد مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ج ۳، ص ۲۴۴.

طبیعی که برای انسان آفریده شده اند یا مغز که برای فکر کردن یا زبان که برای بیان آفریده شده اند، همه منشأ حق هستند.

هم حق و هم مالکیت از اموری است که به اشیاء خارج از وجود انسان تعلّق می گیرد. همان طور که نمی شود انسان مالک نفس خود باشد نمی تواند بر نفس خود حق داشته باشد؛ بنابر این انواع آزادی ها هیچ کدام حقی و بهره ای نیست که آدمی بخواهد از چیزی بردارد؛ بلکه بهره ای است که از خودش می برد. معنای حقّ آزادی یعنی کسی حق ندارد که آزادی مرا از من سلب کند...؛ ولی در مورد حق می توان گفت: لزومی ندارد که بر چیزی یا بر کسی باشد. هر چیزی که برای چیزی به وجود آمده باشد منشأ حق است...؛ پس در مورد حق، شرط نیست که به خارج از وجود انسان تعلق داشته باشد. بلی، همان طوری که در متن آمده، حق بر نفس معنا ندارد؛ ولی حق بر انجام یک عمل خاص می تواند باشد.(۱)

رابطه حق و تکلیف

رابطه حق و تکلیف

در مقابل حق، تکلیف قرار دارد که آن نیز مانند حق، مبنای خارجی و واقعی دارد و این مبنا را مصلحت می نامند.

تکلیف از لحاظ ماهیت مغایر است با مصلحت واقعی؛ ولی حق مجعول از لحاظ ماهیت، متحد است با مصلحت واقعی؛ یعنی چون در طبیعت این، حق

۱- یاد داشتهای استاد مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ج ۳، ص ۲۴۳.

موجود است، در تشریع نیز موجود است.(۱)

از نظر استاد، حق، محدود است. این که انسان دارای حقوق است، به معنای نامحدود بودن آن نیست: در حقیقت باید گفت انسان حقّی دارد و حقّ حدّی دارد.(۲)

این که انسان، حق سخن گفتن دارد، بدین معنا نیست که به دیگران دشنام دهد یا غیبت کند یا تهمت بزند یا سخن لغو بگوید. انسان حق فکر کردن دارد؛ اما این حق محدود است؛ یعنی نباید دراندیشه نابودی دیگران باشد.

استاد مطهری حق را بر سه قسم می داند:

۱. حقوق انسان بر طبیعت و ثروت های آن (حقوق اقتصادی)؛

۲. حقوقی که در مورد اختلافات وحی محکمات دارد. (حقوق قضایی)؛

۳. حقوقی که از نظر حکومت و سیاست دارد (حقوق سیاسی).(۳)

هیچ گاه نمی شود فردی بر دیگری حقی داشته باشد؛ اما آن دیگری بر او حقی نداشته باشد. هر یک از آنها، هم حق دارند و هم تکلیف:

وَ لَوْ کَانَ لِأَحَدٍ أَنْ یَجْرِیَ عَلَیْهِ لَکانَ ذلکَ خالِصا للّه سُبحانَهُ.

اگر در عالم هستی کسی پیدا شود که بر دیگری حق داشته، اما دیگری بر او حقی نداشته باشد، آن موجود فقط خداوند است. جهت این امر هم آن است

۱- یاد داشتهای استاد مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ج ۳، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

۲- یادداشتها، ج ۳، ص ۲۳۰.

۳- یادداشتها، ج ۳، ص ۲۷۴.

که مبنـای حق درباره خداونـد با دیگران فرق دارد. حق افراد به معنای انتفاع بردن است؛ اما حق خداونـد معنایش این است که دیگران در مقابل خداونـد تکلیف دارنـد. هیـچ کس در جهان و از خداونـدطلبی نـدارد که خداونـد موظّف بر ادای آن باشد؛ ولی افراد می توانند از یک دیگر طلبکار باشند.(۱)

استاد مطهری حقوق فطری را یک نظریه عقلی می دانـد و در باب اهمیت آن چنین می گوید: در حقیقت نظریه حقوق فطری را بایـد نظریه حقوق عقلی نـام نهاده؛ زیرا فقط مطابق این نظریه است که می توان به قضایای بـدیهی عقلی و اصول متعارفه در بـاب حق قایل شـد و در نتیجه می توان علم حقوق را یک علم عقلی و فلسـفه _ ولو فلسـفه عملی نظیر اخلاق _ دانست؛ اما با انکار حقوق فطری، علم حقوق یک علم وضعی است نظیر علم فقه.(۲)

اسـتاد معتقـد است که جز با پـذیرش اصل غائیّت نمی توان حقوق فطری را پذیرفت. این که جهان خلقت دارای غایت است و هر موجودی برای هدفی خاص آفریده شده می تواند مبنای حقوق فطری باشد.(۳)

از نظر مـا، حقوق طبیعی و فطری از آنجـا پیـدا شـده که دسـتگاه خلقت بـا روشن بینی وتوجه به هـدف، موجودات را به سوی کمالا‌تی که اسـتعداد آنهـا را در وجود آنهـا نهفته است، سوق می دهـد. هر اسـتعداد طبیعی، مبنای یک «حق طبیعی » است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می آید؛ مثلاً فرزند

۱- مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲

۲- یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۵۵.

۳- یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۳۸.

انسان، حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد؛ اما بچه گوسفند چنین حقی ندارد. چرا؟ برای این که استعداد درس خواندن و دانا شدن در فرزند انسان هست؛ اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است. هم چنین است حق فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد داشتن.(۱)

یکی از لوازم تفسیر غایی از حقوق فطری این است که می تواند توجیه گر حق آیندگان بر انسان های امروزی باشد. اگر رابطه غایی میان نسل آینده با نسل های حاضر و گذشته را بپذیریم می توان حقوق آیندگان را توجیه منطقی کرد.

آیا یک نحو تضامن اجتماعی میان افراد است و حتی حاضرین نسبت به نسل آینده نیز ضمانت و مسؤولیتی دارند و آنها بر این ها حقوقی دارند، همان طوری که یک نوع ضمانت و مسؤولیتی نسل حاضر نسبت به نسل گذشته دارد و اساسا این حقوق از کجا پیدا شده و کی وضع کرده؟ آیا طبیعی است؟ معنا ندارد که گذشته و آینده حقی بر عهده حاضر داشته باشد. ناچار باید گفت الاهی است و به اعتبار حقیقتی است که بر همه نسل ها احاطه دارد؛ یعنی به اعتبار پیوند غایی است که بین گذشته و حاضر و آینده است.(۲)

۱- مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۵۸.

۲- یاد داشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۳_۳۵۲.

استاد مطهری در تحلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر اشارات کوتاهی دارند که به بیان آنها می پردازیم:

۱. بعضی مطالب که در یک ماده ذکر شده در موارد دیگر تکرار شده است.

۲. بعضی از مواد اعلامیه قابل تجزیه به مواد مختلف است.

۳. اعلامیه سعی کرده تا هیچ گونه تبعیضی میان انسان ها وجود نداشته باشد؛ لذا هر آن چه را که غیر انسانیت است مانند نژاد وملیت، مذهب و عقیده، زبان و طبقه اجتماعی، منطقه جغرافیایی، رنگ و جنس همه را نادیده گرفته است.اشکال اعلامیه این است که مذهب خارج از انسانیت انسان می باشد. به علاوه اعلامیه تصور کرده که هر نوع تبعیضی محکوم است؛ در حالی که درحقوق اکتسابی باید تبعیض ها را پذیرفت.ایمان و عقیده ناصحیح هم عاملی جهت اختلاف انسان ها است.(۱)

۴. اعلامیه جهانی حقوق بشر از این ضعف اساسی برخوردار است که ضمانت اجرایی ندارد.

۵. اعلامیه از حیثیت ذاتی انسان سخن گفته؛ در حالی که با مادّیگری فلسفی و مادیگری اخلاقی نمی توان از حیثیت ذاتی انسان ها دفاع کرد.(۲)

۶. بسیاری از اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر با عقاید اسلامی هماهنگی دارد؛ اما برخی از آنها با اسلام ناسازگاری دارد؛ مانند مسأله حقوق زن و مرد

۱- یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۲۷.

۲- یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۲۹.

که اسلام تساوی را می پذیرد؛ اما تشابه را نمی پذیرد.(۱)

استاد مطهری نقش ایمان و اخلاق را از دو جهت مورد توجه قرار داده است. یکی از جهت ضمانت اجرای قانون و دیگری از جهت تفسیر وتبیین حقوق ذاتی. حقوق ذاتی فقط با ایمان به خدا سازگار است؛ چرا که بدون آن حق و عدالت فقط جنبه قرار دادی خواهد داشت. ایمان به خدا، هم زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و هم بهترین ضمانت اجرا برای آنها.(۲)

استاد مطهری بر این نظر است که هم فرد حق دارد و هم جامعه؛ چرا که هر یک از آن ها از واقعیتی خاص برخوردارند. به گمان او جامعه امر حقیقی است. جامعه فقط مجموعه ای از افراد نیست. جامعه مرکّب حقیقی است که روح و حیات خاص خود را دارد.

اسلام هم برای اجتماع حق قایل است؛ چون اجتماع امری اصیل و دارای حیات است.

افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند؛ بلکه در حکم اعضای یک پیکرند. چون گذشته از این که مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است؛ یعنی تنها جنبه فردی ندارد. نمی گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد؛ بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم

۱- مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۴۵.

۲- مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۴۴۵.

می شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسؤول آن کل و آن جمع است.(۱)

استاد، تقدم حق اجتماع بر فرد را از دیدگاه فلسفی مطرح می کند. به این بیان که چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی نیز از غایات طبیعت به شمار می رود، گاه لازم است که حق فرد در جهت حق جمع یا نوع از میان برود.

حیات انسان به جامعه وابسته است. شرکت فرد در اجتماع و ارتباط سرنوشت وی با غایات جامعه به فرمان طبیعت است. تقدم مصالح جامعه بر مصالح فردی با توجه به غایتی است که طبیعت دنبال می کند.

چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیه طبیعت است، هر چه که در جهت کمال طبیعت باشد، حق است. هر چند مستلزم ابطال حق جزئی یک فرد باشد، نظیر حق داشتن نوع اشرف (در مورد) تغذی از نوع اخس است.(۲)

تقدم حق جامعه بر فرد تا آن جا است که می تواند حقوق فطری را متزلزل کند. برخی گفته اند که حقوق طبیعی، تکوینی و ثابت و دائم است و هیچ قانونی نمی تواند آن را سلب کند. بر خلاف این نظر، استاد معتقد است که حقوق اجتماعی می تواند سبب سلب حقوق طبیعی بشود؛ چرا که مصلحت

۱- مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۴۲۰.

۲- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت، ص ۲۳۵.

و خیر اجتماع بر حقوق فردی وضعی و حقوق طبیعی مقدم است.(۱)

عدل

عدل

مسأله عدالت از مهم ترین مباحث فلسفه سیاسی است. این مسأله در نظام اعتقادی اسلام جایگاه خاصّی دارد. هم در مباحث نظری اسلام که به حوزه جهان بینی مربوط می شود، مسأله عدل مطرح است، و هم در حوزه عملی اسلام که فقه و اخلاق عهده دار آن هستند. عدل که یکی از صفات حق تعالی و هم چنین یکی از مهم ترین اهداف بعثت پیامبران است، از ارکان جهان بینی اسلامی تلقّی می شود. در بعد عملی که به رفتارهای فردی و اجتماعی مربوط می شود، همواره باید قوانین و دستورالعمل هایی ارائه شود که عادلانه باشد.

هر چند مسأله عدل از مهم ترین مباحث فلسفی و دینی است، با کمال تأسّف نه در حوزه فلسفه سیاسی و نه در حوزه فقه مورد توجه جدّی اندیشه وران قرار نگرفت. استاد مطهری به مسأله عدل توجّه بسیار داشت. افزون بر کتاب عدل الهی که در آن، مباحث مهمی را درباره عدل مطرح کرده، در دیگر آثار خود نیز برخی از مباحث مربوط به عدالت را مورد بحث بررسی قرار داده است. وی در یکی از یادداشت های خود، مهم ترین مباحث عدل را امور ذیل می داند:

۱- یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۵۲.

۱. تعریف عدالت؛

۲. اقسام عدالت (روحی، جسمی و مزاجی، اجتماعی)؛

۳. اسباب عدالت اجتماعی (قانون خوب، اجرای مجریان، رشد عمومی)؛

۴. آثار عدالت (تعادل فکری و اخلاقی و عملی و آسایش روحی).(۱)

نقش اصل عدل در حقوق اسلامی

نقش اصل عدل در حقوق اسلامی

استاد مطهری معتقد است که اگر به مبانی حقوق اسلامی توجّه می شد و راهی را که عدلیه گشودند، ادامه می یافت، فقه اسلامی رشد بیش تری می کرد؛ و در عین حال، از آیات قرآنی استفاده بیش تری در جهت تدوین نظام حقوق اسلامی می شد؛ برای مثال از ضمیمه این اصل عقلی که خداوند جهان طبیعت را برای انسان ها آفریده و هر کسی که در این جهان به سر می برد و بالقوه حقّی برجهان دارد، به آیه شریفه «هو انشأکم من الارض واستعمرکم فیها»(۲) می توان به این نتیجه رسید هر کس که این حق را از قوّه به فعلیّت در آورد، بر دیگران اولویت دارد.

استاد معتقد است که عالمان اسلام با تبیین اصل عدل، فلسفه حقوق طبیعی را بنا نهادند. آن ها با توجه به تفسیر عقلانی از اصل عدل، حقوق طبیعی را پایه گذاشتند. متأسّفانه این اندیشه چنان که باید در طول تاریخ فقه اسلامی

۱- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۲۶.

۲- هود۱۱: ۶۱.

ادامه نیافت و آن گونه که می باید، فقیهان و فیلسوفان اسلامی از این اصل استفاده لازم را نکردند تا یک فلسفه اجتماعی عمیق را پدید آورند.

انکار اصل عدل و تأثیرش کم و بیش در افکار، مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار گیرد. فقهی به وجود آمد غیر متناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی.

اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفّوق اصحاب سنّت بر اهل عدل پیش نمی آمد و بر شیعه هم مصیبت اخبارگری نرسیده بود، ما حالا ـ فلسفه اجتماعی مدوّنی می داشتیم و فقه ما بر اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن بست های کنونی نبودیم.(۱)

استاد مطهری به روح حقوق اسلام توجه بسیار دارد. از نظر وی، روح حقوق، ثابت و پیکر آن متغیّر است. اصل عدل، روح حقوق اسلامی است.

ای عجب که دیگران به روح اسلامی نزدیک می شوند؛ ولی فقهای ما توجه ندارند که اصل ان اللّه یامر بالعدل و الاحسان، به منزله روح و مشِخّص سایر مقرّرات حقوق اسلامی است و لهذا بر ظواهر و قوالب جمود می کنندو روح را از دست می دهند.(۲)

به گمان استاد، اگر از این اصل استفاده درست می شد، پیش از این که حقوق بشر در جهان غرب مورد توجّه قرار گیرد، متفکّران اسلامی، رشد و اندیشه

۱- یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۵۰.

۲- یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۷۱.

حقوق بشر می شدند و ملت های گوناگون را از قرن ها قبل از اعلامیه جهانی حقوق بشر با آن آشنا می ساختند. استاد در تحلیلی جامعه شناختی از علت این امر چنین می گوید:

به نظر من، گذشته از علل تاریخی، یک علت روانی و منطقه ای نیز دخالت داشت در این که مشرق اسلامی مسأله حقوق عقلی را که خود پایه نهاده بود، دنبال نکند. یکی از تفاوتهای روحیه شرقی وغربی در این است که شرق تمایل به اخلاق دارد و غرب به حقوق، شرق شیفته اخلاق است و غرب شیفته حقوق. شرقی به حکم طبیعت شرقی خودش انسانیّت خود را در این می شناسد که عاطفه بورزد؛ گذشت کند؛ همنوعان خود را دوست بدارد؛ جوانمردی به خرج دهد؛ اما غربی، انسانیت خود را در این می بیند که حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند و نگذارد دیگری به حریم حقوق او پا بگذارد.

بشریت، هم به اخلاق نیاز دارد و هم به حقوق. انسانیّت، هم به حقوق وابسته است و هم به اخلاق. هیچ کدام از حقوق واخلاق به تنهایی معیار انسانیت نیست.(۱)

تعریف عدالت

تعریف عدالت

با توجه به تقسیم های گوناگون از عدالت، تعاریف بسیاری درباره آن مطرح

۱- مجموعه آثار، ص ۱۳۸_۱۳۹.

شـده است. اسـتاد بر دو تعریف بیش تر تأکید کرده و به تحلیل آنها پرداخته است: در یکی از این تعاریف، عدالت به مساوات تعریف شده است. عدل همان برابری یا به تعبیر دقیق تر مشابهت است؛ یعنی همه افراد انسانی باید امکانات برابر و مشابه داشته باشـند تا عدالت تحقّق یابد؛ برای مثال، اگر همه یک نوع خانه، یک نوع ماشـین و مقدار مساوی مال و اموال داشـته باشند، در آن صورت عدالت اجتماعی در جامعه وجود خواهد داشت. به بیان دیگر، همه از شـرایط و امکانات یکسان برای زیسـتن بهره مندباشند.

از نظر اسـتاد، این تعریف قابـل پـذیرش نیست؛ زیرا اولاً بعضـی از عوامل سـعادت در اختیار نیست و بعضـی دیگر در اختیار ما نیست واین امور غیر اجباری برابر نیسـتند؛ برای مثال، اگر ادّعا شود که عهده داری مشاغل اجتماعی از امکانات سعادت است، آیا امکان آن وجود دارد که در جامعه، همه افراد شـغل واحـدی داشـته باشـند. آیا می شود که در یک جامعه همه افراد عهده دار مقـام وزارت یا وکالت بشونـد. افزون بر این، در امور اختیاری نیز نمی توان با همه افراد مشابه برخورد کرد؛ چرا که از نظر خلقت همه افراد از لحاظ استعداد و امکانات مساوی خلق شده اند. افراد دارای استعدادهای فکری و روحی مشابه نیستند؛ برای مثال همه انسان ها اسـتعدادهای هنری یا فکری مشابه و مساوی با یک دیگر ندارند. افراد انسانی دارای اسـتعدادهای گوناگون هسـتند. گروهی، اسـتعداد هنری دارند. برخی اسـتعداد فلسفی، و عده ای جهت فعالیت های اقتصادی استعداد بیش تری دارند و....

بنابر این اگر ما عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای

برابر کردن افراد در پاداش ها و نعمت ها، اولاً شدنی نست. ثانیا ظلم و تجاوز است و عدالت نیست. ثالثا اجتماع خراب کن است؛ چرا که در طبیعت میان افراد تفاوت است.(۱)

به گمان استاد، معنای عدالت عبارت است از تعریف ذیل که از حکیمان نقل شده است:

اعطاءُ کُلِّ ذی حق حَقَّهْ(۲)

عدالت، عبارت است از این که آن استحقاق و آن حقّی که هر بشری به موجب خلقت خودش و به موجب کار و فعالیت خودش به دست آورده است، به او داده شود. نقطه مقابل ظلم است که آن چه را که فرد استحقاق دارد به او ندهند و از او بگیرند، و نقطه مقابل تبعیض است که دو فرد که در شرایط مساوی قرار دارند، یک موهبتی را از یکی دریغ بدارند و از دیگری دریغ ندارند.(۳)

هر فردی از نظر آفرینش، دارای استعدادها و شایستگی های خاصی است که اگر حق وی را مناسب با آن، ادا کنیم، با وی به عدالت رفتار کرده ایم.

اگر گاهی هم گفته می شود که عدالت همان مساوات قانونی است، به این معنا است که همه افراد باید در برابر قانون یکسان باشند و قانون میان آن ها تبعیض قائل نشود؛ بلکه استحقاق ها را رعایت کند؛ یعنی قانون با هر فردی مناسب با استعدادها و وضع خاص او رفتار

۱- مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۰۶.

۲- مجموعه آثار، ج ۴، ص ۹۵۴.

۳- مجموعه آثار، ج ۸، ص ۱۵۴.

کند.(۱) خلاصه، عدالت از نظر استاد، رعایت استحقاق ها است.(۲)

گاه نیز می گوید: عدالت توازن است، نه تساوی و توازن مستلزم پذیرش و توجه به اختلاف افراد است؛ مثل اختلاف میان زن و مرد در نظام خلقت که یکی عاطفه و لطافت و دیگر مظهر قدرت و صلابت است.(۳)

معنای عدالت این نیست که افراد هیچ تفاوتی نداشته باشند و هیچ کس نسبت به دیگری رتبه ودرجه و امتیازی نداشته باشد. اگر سربازی شهامت کند و مدال را به جامعه بدهند نه به او، و هیچ فردی نسبت به دیگران امتیاز نداشته باشد، این غلط است. معنای عدالت این است که امتیازاتی که نصیب افراد می شود، بر مبنای صلاح و استحقاق و بردن مسابقه عمل و صلاح در زندگی باشد. زندگی میدان مسابقه است: فاستبقوا الخیرات، زندگی تنازع بقا نیست؛ اما مسابقه است.(۴)

از همین جا است که استاد، عدالت را به معنای بهره برداری افراد از سهم خود در طبیعت و جامعه می داند؛ یعنی افراد باید بتوانند قوّه هایی را که در طبیعت و جامعه هست، به فعلیت رسانده، از دسترنج خویش سود ببرند، نه دیگران. این گونه نباشد که یکی کار، و دیگری بهره برداری کند.(۵)

۱- مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۱۲.

۲- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۲۷.

۳- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۴۶و۲۴۷.

۴- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۴۸ و ۲۶۲ و ۲۶۳.

۵- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۴۸ و ۲۶۲ و ۲۶۳.

ضرورت عدالت

ضرورت عدالت

متفکران از زوایای گوناگون به لزوم تحقق عدالت در حیات فردی واجتماعی بشر پرداخته اند.

استاد مطهری ضرورت را با توجّه به اهداف بعثت انبیاء تبیین می کند. پیامبران دارای دو هدف عمده بوده اند: ۱. دعوت به توحید؛ ۲. دعوت به عدالت. هدف اول ارتباط صحیح میان بنده وخالق را در بر می گیرد واین که انسان نباید جز خدا، هیچ موجودی را بپرستد؛ اما هدف دوم از رابطه میان افراد بشر با یک دیگر سخن می گوید و این که رفتارهای اجتماعی آنها باید عادلانه باشد. لَقَد أَرسَلنَا بالْبِیناتِ وَ أَنزَلنَا مَعَهُمُ الْکتابَ وَالمیزَانَ لِیَقُوم النّاسُ بِالقِسطِ. حدید (۵۷): ۲۵.

افزون بر مسأله پیشین، استاد چند مطلب دیگر را برای ضرورت عدالت مطرح می سازد؛ از جمله آن که عدم تعادل اجتماعی در روح افراد تأثیر سوء گذاشته، منشأ عقده های روانی می شود.(۱)

یکی از آثار فقدان عدالت اجتماعی پیدایش بدبینی ها به نظام عالم است و شعراء در این باب داد سخن داده اند.(۲)

۱- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۰۳.
۲- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۳۱.

تقسیمات عدل

تقسیمات عدل

عدل را به صورت های گوناگون تقسیم کرده اند. مهم ترین تقسیم عبارت است از:

۱. عدل تکوینی؛

۲. عدل تشریعی.

در بحث از عدل تکوینی، به بررسی نظام خلقت پرداخته می شود؛ یعنی آیا جهان آفرینش از آسمان و زمین گرفته تا جماد و نبات و حیوان بر اساس عدالت آفریده شده اند یا نه؟ این هم که در روایات آمده «بالعدل قامت السموات و الارض». نشان دهنده عدل تکوینی است.

در عدل تکوینی، استاد مطهری از عدل در روح نیز سخن به میان آورده است؛ چرا که روح نیز مانند بدن دارای اعتدال است. اگر نظام روحی انسان دگرگون شود، مانند بدن دچار بیماری خواهد شد.(۱)

مقصود از عدل تشریعی نیز دستورهایی است که جهت هدایت فرد و اجتماع ارائه می شود. این قسم عدل را می توان به الاهی و بشری تقسیم کرد، در عدل تشریعی الاهی این نکته مطرح است که قوانین و دستورهای الاهی عادلانه است.(۲) در عدل تشریعی بشری نیز بر این مطلب تأکید می شود که

۱- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۰۴.

۲- مجموعه آثار، ج ۴، ص ۹۵۲.

قوانین بشری بایـد عادلانه باشـد و نبایـد هیـچ قانون غیر عادلانه وضع شود. در عدل تشـریعی، مسأله عدل در جامعه یا عدالت اجتماعی اهمیّت بسـزایی دارد؛ زیرا اگر نظام اجتماعی عادلانه نباشـد، جامعه دچار عـدم تعادل خواهد شد و عدم تعادل جامعه از لحاظ حقوق، و وظایف و کار و مواهب است.(۱)

در بحث از عدل اجتماعی، استاد مطهری با بررسی آیات قرآنی، آنها را بر چهار قسم تقسیم کرده است:

۱. عدل خانوادگی؛

۲. عدل قضایی؛

۳. عدل اصلاحی اجتماعی؛

۴. عدل سیاسی.(۲)

تفسیر عدل

تفسیر عدل

عدل را می توان دو گونه تفسیر کرد: یکی این که عدل، امر عقلی تلقّی شود و دیگر این که امر شرعی لحاظ شود. طرفداران حسن و قبح عقلی معتقدند دستورهای الاهی بر یک سلسـله مصالح و مفاسد واقعی مبتنی هسـتند. دزدی، دروغگویی، خیانت در امانت قبیح است؛ خواه شارع به آن دستور داده یا نداده باشد. مصالح و مفاسد آنها تابع فرمان شارع نیست استاد مطهری در

۱- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۴.

۲- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۲۵.

جایگاه فیلسوف، حسن و قبح را عقلی می داند و به شدت از تفسیر عقلانی عدل دفاع می کند. به نظر وی مسأله حسن و قبح صرفا مسأله ای نظری نیست که هیچ آثار عملی نداشته باشد؛ چرا که تفسیر عقلی یا شرعی عدل، ارتباط تنگاتنگ با دخالت یا عدم دخالت عقل در استنباط احکام اسلامی دارد؛ زیرا طرفداران حسن و قبح عقلی، نقش عقل را در شناسایی احکام عادلانه مؤثّر می دانند؛ در حالی که پیروان حسن و قبح شرعی برای عقل اهمّیّتی در شناسایی احکام قائل نیستند. از همین جا است که طرفداران حسن و قبح گفته اند.

کُلُّ ما حَکَمَ بِه العقل حَکَمَ به الشرع.

الواجبات الشریعه الطافُ الواجبات العقلیه.

اشاعره هم چون نتواستند عقلانیّت برخی دستورهای دین را درک کنند، به دفاع از تفکّر جمود اندیشانه خود پرداختند. از نظر آنها، خلقت شیطان، شرور موجود در عالم نظیر بیماری ها و فقرهااز جهت تکوینی و دستورهای تشریعی چون اختلاف حقوق زن و مرد، نشان می دهد که باید از حُسن و قبح شرعی دفاع کرد، نه حسن و قبح عقلی.(۱) استاد ریشه تفکّر اشعری گری را در جاهلیت سراغ می گیرد.(۲)

به گمان او «عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه

۱- مجموعه آثار، ج ۴، ص ۷_۹۵۶ و یادداشتها، ج ۶، ص ۲۰۵.

۲- یادداشتها، ج ۶، ص ۴۰۳.

این است که آنچه دین گفته، عدل است؛ بلکه آن چه عدل است، دین می گوید».(۱)

استاد معتقد است: فهم درست از مسأله عدالت ضرورت بسیار دارد؛ زیرا دریافت غلط از آن نه تنها سدّ راه تحقّق آن می شود که ستم نیز تحت لوای آن حاکم خواهد شد. این که قرنها در جهان اسلام به اصل عدالت عمل نشده فقط وجود حاکمان ستمگر نبوده؛ بلکه بیش تر تفسیر غلط از آن بوده است. کسان بسیاری در جهان اسلام منکر اصل عدل شدند؛ در حالی که سوء نیّت نداشته؛ بلکه سوء فهم داشتند جماعتی قشری مسلک و متعبّد مآب با یک سلسله افکار متحیّرانه به تفسیرهای نادرست از برخی مفاهیم اسلامی چون اصل عدل پرداختند.(۲) اندیشه اشعری در طول تاریخ مورد پسند عوام واقع شد و در نتیجه جمود در تفکّر دینی در طول قرن ها در جهان اسلام حاکمّیت یافت.

فطری بودن عدالت

فطری بودن عدالت

از نظر استاد، انسان موجودی عدالت طلب است. در نهاد بشر، تمایل به عدالت وجود دارد. سرشت او با عدالت دوستی و عدالت جویی تنیده شده است. در یک جا استاد این پرسش را مطرح می کند که آیا انسان به طور فطری طرفدار عدالت است یا متعدّی و یا دارای هر دو گرایش یعنی «یک

۱- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۰۳.

۲- مجموعه آثار، ص ۵۰، ۹۵۴.

موجود دو طبیعتی است و شخصیّت مزدوج دارد. نیمی از وجودش او را به سوی عـدالت و طرفـداری و حمایت از عدالت می کشد و نیمی دیگر به طرف تعدّی و تجاوز»(۱) اسـتاد نظریّه سوم را می پذیرد؛ چرا که اگر انسان به تمام وجود عادل می بود، هیـچ ظلمی در جهان واقع نمی شد. از نظر وی شوپنهاور و برتراند راسل انسان را از نظر طبیعت متعدّی می دانند و گرایش وی بـه عـدالت را نیز مصـلحتی تلقّی می کنند.اسـتاد، بر راسـل ایراد می گیرد که اگر وی، افراد را به عـدالت می خوانـد، نه از آن جهت است که بشـر بایـد مطـابق فطرت خود عمل کن؛ بلکه چون طبیعت انسان را سود جویانه تفسـیر می کنـد. عـدالت مورد نظروی نیز خودخواهـانه است. برای راسـل، جست و جـوی عـدالت، نه از این جهت که عـدالت مطلـوب مـا است، بلکه به این سبب است که «منـافع فرد در عـدالت جمع است». انسانی که به حسب طبیعت، سودجو آفریـده شـده، برای تأمین منافع خود بر تحقّق عدالت تأکید می ورزد، نه آن که آن را فی حدّ ذاته مطلوب بداند.

«و لهـذا فلسـفه راسـل (بر خلاف همه شـعارهای انسان دوستی او) به همه اقویا و زورمنـدان درجه اول که هیـچ بیمی از ضـعفا ندارند، حق می دهد که هر چه می خواهند ظلم کنند.»(۲)

از نظر استاد، چون در نهاد بشر عدالت نهفته است، اگر تربیت درست

۱- یادداشتها، ج ۶، ص ۲۳۲.

۲- مجموعه آثار، ج ۱۸، ص ۱۵۷.

بهره مند شود، عدالت جمع را بر منفعت خود ترجیح خواهد داد. همان طورکه فرد زیبایی را دوست دارد، عدالت را هم دوست خواهد داشت.

درباره برخی از مفاهیم چون اخلاق، زیبایی، عدالت و حقیقت می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا این امور نسبی هستند یا مطلق. در بحث عدالت، نظر استاد مطهری این است که امر مطلقی است. به گمان او اگر عدالت امر نسبی باشد، در هر جامعه ای به صورت خاصّی خواهد بود؛ یعنی ما هیچ دستور مطلقی که مطابق با عدالت باشد، نخواهیم داشت. هر جامعه ای هر گونه عمل کند، به عدالت عمل کرده است. لازمه نسبیّت عدالت این است که هیچ دستور ثابت و جاویدی وجود نداشته باشد؛ برای مثال هیچ گاه نمی توان گفت که حقوق انسان ها باید رعایت شود. برای انسان ها می توان حقوق عام و جهان شمول که همان حقوق بشر باشد وضع کرد و هر که مطابق آن عمل کند به عدالت رفتار کرده و هر که خلاف آن عمل کند، ظلم کرده است.(۱)

از نظر استاد، نسبی بودن عدالت با خاتمیّت و ابدیّت اسلام نیز ناسازگاری دارد؛ زیرا از نظر اسلام، عدالت یکی از اهداف انبیا است و اگر بنا شود که درهرجامعه در هر زمان عدالت معنای متغیّری داشته باشد، دیگر قانون ابدی نخواهیم داشت.(۲)

۱- مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۳_۲۰۰.

۲- مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۱۰.

عدالت، ارزش برتر

عدالت، ارزش برتر

از نظر استاد مطهری، عدالت از ارزش های بسیار والا است وحتّی ارزش آن بالاتر از جود است. عدالت رعایت استحقاق ها وعدم تجاوز به حقوق دیگران است؛ امّا جود این است که افراد از حقوق خود درگذرند و آن را نثار دیگران کنند. اگر اخلاق فردی ملاک باشد، ارزش جود بیش تر از عدالت است؛ چون کمال نفس را نشان می دهد؛ امّا از نظر اجتماعی، عدالت بالاتر است؛ زیرا در عدالت حقوق واقعی افراد در نظر گرفته، و مطابق استعدادها و شایستگی ها حقّ آنها اعطا می شود؛ امّا در جود یک جریان غیر طبیع است ومانند بدنی است که چون عضوی از آن بدن بیمار است، سایر اعضا فعّالیت خود را به طور موقّت متوجّه اصلاح حال او می کنند.

استاد در این زمینه به سخن امام علی علیه السلام اشاره می کند:

الْعَدلُ يَضَعُ الْأُمورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يُخْرِجُها مِن ٭جِهَتِهَا.

عدل، جریان ها را در مجرای طبیعی خود قرار می دهد؛ امّا جود، جریان ها را از مجرای طبیعی خود خارج می سازد.

این هم که از نظر امام علی علیه السلام عدل اشرف و افضل بر جود است (فالعدل و اشرفها و افضلها) به سبب اهمیت و اصالت اجتماع است. به بیان دیگر، نشانه برتری اصول اجتماعی بر اصول اخلاقی است.

ریشه این ارزیابی اهمیّت و اصالت اجتماع است. ریشه این ارزیابی این است که اصول ومبادی اجتماعی بر اصول و مبادی اخلاقی تقدّم دارد. آن یکی اصل است و این یکی فرع. آن یک تنه است و این یکی شاخه. آن یکی

رکن است و این یکی زینت و زیور.(۱)

۱- مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۴۳۷.

باز خوانی دیدگاه های اقتصادی شهید مطهری

باز خوانی دیدگاه های اقتصادی شهید مطهری(۱)

در گفت وگو با: حجه الاسلام و المسلمین غلامرضا مصباحی (معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام)

استاد مطهری به عنوان یک اسلام شناس و متفکر جامع در معارف دینی بودند. و از جمله ابعاد این جامعیت، دیدگاه ها و نظراتی است که استاد در مورد اقتصاد اسلامی ابراز داشته اند گر چه ورود ایشان به مباحث اقتصادی با تأخیر انجام شد و سال های آخر عمر مبارک خود را به ابراز این نظرات پرداختند، اما این نکته با باید گفت: در عین حال ورود ایشان به مباحث اقتصادی مبارک و با اشراف و تسلط کامل نسبت به این مسایل همراه بود.

یکی از آثاری که از ایشان به جا مانده است «بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی» است. البته این اثر به صورت تألیف نیست، بلکه به صورت یاد داشت هایی پراکنده از استاد شهید مطهری است که، بعدها توسط یکی از آقایان جمع آوری و تدوین شده و به صورت یک کتاب در آمده است. این کتاب نشان می دهد که شهید مطهری نیز نظریه اقتصادی نسبت به اقتصاد سوسیالیستی مارکس دارد و هم نظر انتقادی نسبت به اقتصاد سرمایه داری.

ایشان علاوه بر انتقادات دیدگاه های خود را در خصوص اقتصاد اسلامی ارایه داده اند، گرچه به این کتاب از جهت یادداشت های که به آن اضافه

۱- پگاه حوزه، شماره ۱۲.

شـده است، انتقـاداتی نیز وارد است و همین طور از این جهت که یـاد داشت هـای به جـا مانـده از اسـتاد به صورت تـألیف در آمده، اشـکالات وارد می شود، چرا که این تصور را در ذهن خواننده کتاب پدید می آورد که آن اثر، اثر شهید مطهری است و بایـد دراین زمینه تأمـل بیشتر نمود، چراکه یـک محقق آن هم در سـطح اسـتاد فرزانه ای؛ ماننـد علامه شـهید مطهری ممکن است یادداشت هایی را برای خود داشته باشند که راضی به انتشار آنها بدون بازنگری و تأمل نبوده باشند.

امـا در مجموع، این کتـاب رابطه اقتصـاد و دین را به خوبی و زیبـایی هر چه تمـام بیـان می کنـد و می گویـد که (این دو یک رابطه مسـتقیم و یک رابطه غیر مسـتقیم از طریق اخلاق دارند) و در عین حال اقتصاد را به دو اقتصاد نظری و دسـتوری تقسـیم می نمایـد. البته در این جا نکته ای که لازم است مطرح می شود این است که، در این کتاب آمـده که اقتصاد علمی نمی تواند تحت تأثیر اقتصاد دینی قرار گیرد و این مسأله با دیدگاه های شهید مطهری در دیگر آثارشان در تعارض قرار می گیرد.

چه این که میـان علوم محض؛ ماننـد فیزیـک، شـیمی و علومی که به گونه ای در عرصه زنـدگی پدیـد می آینـد و تحت تـأثیر شرایـط انسـانی قرار گرفته و به عنـوان علوم انسـانی نامیـده می شونـد، تفـاوت وجود دارد علوم انسـانی نـاگزیر از بسـتری بهره برداری می کند که افکار، ارزشـها، عقاید و رفتارهای انسانی آن بستر را فراهم می سازند. و تعبیر این که این علوم نمی توانند به اصطلاح، اسلامی و غیر اسلامی باشند، با سایر نظرات استاد شهید مطهری مغایرت دارد.

شهید مطهری در مورد اقتصاد نظری یا توصیفی می گوید که: (یک نوع قواعد تکوینی و طبیعی، حاکم بر روابط انسان ها می باشد که ناشی از روابط علی و معلولی بین آنها نبوده، و از این نظر شبیه به قواعد حاکم بر طبیعت است که علوم تجربی از آن صحبت می کند. وکشف و بیان چگونگی این قوانین علم اقتصاد طبیعی یا نظری و توصیفی را تشکیل می دهد) به نظر می رسد این سخن استاد تحت تأثیر اقتصاد فیزیوکراتی شکل گرفته است، چرا که آنها نیز قوانین حاکم بر اقتصاد را قوانین طبیعی تلقی می کنند و حال آن که علما و اندیشمندان علم اقتصاد به این نتیجه رسیده اند که قوانینی طبیعی در اقتصاد جایی نداشته و آنچه از قوانین علم اقتصاد مطرح می باشد قوانینی هستند که در یک بستر اجتماعی خاص شکل می گیرند و قابل استنباط هستند.

در این یادداشت ها، شهید مطهری اقتصاد را به علم حقیقی تعبیر می کنند. و حال آن که علم حقیقی به آن دسته از علومی گفته می شود که ما به ازای خارجی آن باید وجود داشته باشد؛ مانند علم گیاه شناسی، علم جانور شناسی و یا فیزیولوژی که این ها ما به ازای خارجی دارند، اما باید توجه داشت که روابط بین انسان ها چون ما به ازای خارجی ندارد، بنابراین جزو علوم حقیقی محسوب نمی شود البته به یک معنی می توان گفت که: علم اقتصاد از یک نوع روابط نهادنیه شده بین انسانها حکایت می کند که در ظرف وجود اجتماعی و روابط اجتماعی انسانها شکل می گیرد بنابراین اقتصاد علمی است که پدیده های شکل گرفته در روابط اقتصادی و در ظرف

جامعه خاص را مطالعه می کند که از این لحاظ نیز به آن علم حقیقی گفته نمی شود.

در بخش دیگر از این کتاب گفته شده است که: «اقتصاد به معنای یک مکتب اقتصادی: اسلامی مارکسیستی و مسیحی دارد، اما به معنای علم اقتصاد فاقد این پسوندها است. و علم اقتصاد اسلامی یا علم اقتصاد مارکسیستی وجود ندارد» اما می توان گفت که: چون پدیده های مورد مطالعه در علم اقتصاد پدیده های رفتاری هستند و رفتارها منشعب از اندیشه ها و افکار انسان ها هستند و در روابط اجتماعی این پدیده ها شکل می گیرند، بنابراین می توان با توجه به یک جامعه اسلامی شکل گرفته، پدیده های اقتصادی و روابط اقتصادی آن جامعه را مورد مطالعه قرار داد، که در این صورت می توانیم علم اقتصاد جامعه اسلامی داشته باشیم.

البته باید متذکر شد: هدف از ذکر این مطالب و نقد آن ها این است که باید مطالب استاد را به عنوان، یادداشت های اولیه استاد قلمداد کرده، تا بعدها مورد مطالعه بازنگری و تجدید نظر قرار گیرد.

هم چنین در بررسی مسئله سوسیالیزم، استاد مطهری، سوسیالیزم مارکس را مورد نقد قرار می دهد که: «مبنای سوسیالیزم مارکس اجتماعی شدن مالکیت ابزرا تولید است» که در برابر آن از اسلام می خواهد سخن بگوید اما با این تعبیر که: «سوسیالیزمی که اکنون بیان می شود، مبتنی بر مالکیت اشتراکی زمین است». با توجه به این که استاد مطهری در بکارگیری عناوین، اصطلاحات و تعابیر، خیلی دقت به خرج می دادند و سعی می کردند از عناوین مورد کاربرد مکاتب دیگر استفاده نکنند، بسیار بعید می نماید که

چنین تعابیری کار ایشان باشد و به فرض هم که در یادداشت های خصوصی چنین اصطلاحاتی ذکر شده باشد علی القاعده با توجه به مبنای فکری و رفتاری که ایشان در استفاده از مفاهیم داشتند، متن نهایی شده از سوی ایشان تلقی نخواهد شد.

یکی دیگر از مسائلی که توسط استاد مطهری در کتاب «بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی» مطرح شده و البته ممکن است طرز تلقی ایشان نیز چنین بوده باشد، مسئله سرمایه داری جدید است و بیان این که این موضوع پدیده تازه محسوب می شود.

از یک جهت می توان گفت: این سخن، یک سخن ابتکاری از ناحیه ایشان است .استاد عزیز سرمایه داری را به مثابه یک روش سنتی و قدیمی که در حال حاضر پوسته نو انداخته و شکلی تازه یافته است

نمی بیند. بلکه جوهره سرمایه داری جدید را با سرمایه داری قدیم، یا تجاری متفاوت می دانند و نقطه تفاوت را نیز در ماشینیزم ذکر می کنند به گونه ای که به اعتقاد ایشان ماشین موجب تحول در شیوه تولید شده است و تا قبل از پیدایش ماشین، انسان با وساطت دست با ابزار تولیدی غیر مکانیزم کار می کرد، اما وقتی به دوره ماشینیزم رسیده ایم دیگر این انسان نیست که کار تولید را بر عهده دارد، بلکه ماشین است که تولید می کند و باز استاد معتقد بودند که خود ماشین محصول تفکر خلاق تاریخی جامعه بشری است، نه محصول یک فکر خاص، بنابراین ایشان معتقد است که ماشین متعلق به یک فرد نیست و مالکیت آن نیز نمی تواند فردی باشد.

این موضوع فکر نو و تازه ای است که استاد شهید مطهری مطرح می فرمایند. و می توان گفت که: تا قبل از ایشان مشاهده نشده است که کسی مسئله را به این صورت مطرح کرده باشد و بین سرمایه داری جدید از لحاظ جوهری و سرمایه داری قدیم ــ که سرمایه در به دست آوردن سود مؤثر بود و یا حتی استثمار کارگر که این استثمار ناشی از ماهیت ابزار نبود، بلکه ناشی از روابط غیر عادلانه بین کارفرما و کارگر بود ــ فرقی گذاشته باشد. قبلاً عنصر چانه زنی کارفرما موثر بود که می توانست مزد کارگر را پایین نگه دارد، اما در این جا: یعنی در سرمایه داری جدید، عنصری به نام ماشین در اختیار سرمایه دار قرار گرفته است که خود خلاق می باشد و به صورت بسیار گسترده ای تولید را افزایش می دهد و حال آن که این عنصر به تعبیر استاد مطهری قابلیت تملک خصوصی را ندارد.

این نظریه گر چه احتمالاًـ می تواند مورد نقد هم قرار گیرد ولی یک نظریه ابتکاری است و از این جهت می توان گفت که نشان دهنده خلاقیت فکر و روحیه ابتکاری آن شهید عزیز می باشد.

در یک ارزیابی کلی کتاب یاد شده از دیدگاه دریافت نظرات یک محقق و متفکر اسلامی قابل توجه است و مباحث مربوط به رابطه اسلام و اقتصاد در آن به خوبی توصیف شده و به عنوان نظرات مکتب اسلام می توان روی این نظریات تکیه نمود . البته باید توجه کرد که نوشته های ایشان لزوما نشانگر و بیانگر دیدگاه های واقعی استاد مطهری نمی باشد. همانطور که قبلاً نیز اشاره شد. ممکن است یک نویسنده محقق، نکاتی به ذهنش برسد که برای حفظ آن ها، آن را یادداشت کند و قبل از بازنگری و بررسی دقیق نیز مایل به چاپ

آنها نباشد بنابراین نمی توان لزوما یادداشت های اولیه استاد را جزو دیدگاه های اصولی و قطعی ایشان به شمار آورد.

و اما کتاب «بیمه و بانک» یکی دیگر از آثار استاد مطهری به شمار می رود که ایشان در بخش مربوط به ربا، به خوبی نظریات مربو ط به نرخ بهره و دفاعیاتی که از آن صورت گرفته را، یکی یکی بیان و بعد از نقد، آنها را رد می کند. که این مسئله نشان دهنده تسلط استاد مطهری به مبانی حقوقی و اقتصادی نظریات مطرح شده و در مورد ربا می باشد.

استاد مطهری در این کتاب دیدگاه های مکتب اسلام را در مورد بهره و ربا به خوبی بیان و ازآنها دفاع می نماید و جالب توجه آن که برای این دفاع پشتوانه عقلی و علمی ارایه می کند که تا کنون بنده اثری در این حد و اندازه مشاهده نکرده ام. ایشان در مورد سیستم بانک داری ربوی، انتقادات خود را داشتند و پیش زمینه های لازم برای اجرای سیستم بانک داری اسلامی بدون ربا را مطرح می کنند که می توان گفت: در این بخش نیز استاد دیدگاه ها و نظرات ابتکاری از خود ابراز نموده اند.

در زمینه بیمه، آن را به عنوان ابزاری که سابقه در قراردادهای حقوقی جهان اسلام نداشته مطرح می کنند و مقایسه بین عقد بیمه و عقود نزدیک به آن انجام می دهند . و شباهت ها و تفاوتهای آنها را ذکر کرده و نهایتا نتیجه گیری می نمایند که: عقد بیمه عقد جدیدی است که برای بیمه گذار ایجاد اطمینان خاطر می کند شایسته توجه است که ایشان انواع مختلف عقد بیمه را نیز به صورت کلی مورد ارزیابی قرار داد و می گویند که: برخی از آنها با

موازین فقه شیعه سازگاری ندارد ، ولی اکثر انواع عقد بیمه با فقه شیعه سازگار می باشند.

مهدویت در اندیشه استاد مطهری

اشاره

مهدویت در اندیشه استاد مطهری(۱)

سیما محمد پور دهکردی

همه گروه های اسلامی بر این قول متفقند که در آخر الزمان، مردی ظهور می کند که دنیا را پر از عدل و داد می کند و دولت حق را بر پا می سازد، دولتی که تمام جهان را فرا می گیرد این دیدگاه به استناد آیات کریمه قرآن از جمله: ۱۰۵ سوره انبیاء، ۵ قصص، ۳۲ و ۳۳ توبه و... است. اهل سنت با شیعیان اتفاق نظر دارند بر این که مهدی از خلفای دوازده گانه ای است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله به آنها در احادیث گوناگون بشارت داده است. از آنجا که حقایق وحی و وجود رهبران الهی در بین بشر، منطبق با نیازهای طبیعی و فطری است، چنین اعتقادی نیز ریشه در نهاد انسان دارد و پاسخی به نیاز آرمانی بشریت است.

استاد شهید مرتضی مطهری، در چند اثر ارزشمند خود به بررسی مسئله مهدویت و انتظار پرداخته اند. یکی از تعابیر ارزشمند ایشان، در وصف جایگاه حضرت حجت در زمین، تعبیر (صاحب) است. در کتاب گفتارهای معنوی، ضمن بیان حدیثی از رسول اکرم پیرامون امدادهای الهی نسبت به بشریت به واسطه حضرت مهدی علیه السلام، چنین نتیجه می گیرند: خدا هرگز دنیا

۱- کیهان فرهنگی، شماره ۱۷۵.

را بی صاحب نگذاشته است، و بی صاحب هم نخواهد گذاشت.(۱)

مطهری و فلسفه انتظار

مطهری و فلسفه انتظار

«انتظار» از مفاهیم دو پهلو و لغزنـده ای همانند: تقدر، توکل، صبر و... اسـت(۲) که در طول تاریخ اندیشه اسـلامی، برداشتهای متفاوتی از آن شده است. هر بار کسی به تناسب فهم و درک خود، دستی بر سر این واژه کشیده و به این درک خشنود گشته، حق را همان پنداشته است و پس به بتعبیر زیبای قرآن: «کل حزب بما لدیهم فرحون»(۳)

اسـتاد مطهری در این باره می فرمایند «معلوم است که بدعت در دین خاتم هم امکان پذیر است چنانکه ما هم که شـیعه هستیم و اعتقـاد داریم به وجود مقـدس حضـرت حجت بن الحسن، می گوییم ایشان که می آینـد «یأتی بـدین جدیـد». تفسـیرش این است که آنقدر تغییرات و اضافات در اسلام پیدا شده است که وقتی او می آید و حقیقت دین جدش را می گوید به نظر مردم می رسد که این دین غیر از دینی است که داشته اند و حال این که اسلام حقیقی همانی است که آن حضرت می آورد.(۴)

درباره مفهوم انتظار هم، متناسب را برداشتهای متفاوت، این اندیشه منشأ

۱- گفتارهای معنوی، استاد مطهری، انتشارات صدرا، ص ۲۰۳

۲- این مفاهیم هم معنای مثبت و سازنـده دارنـد و هم معنای منفی و بازدارنده متأسـفانه از عوامل انحطاط مسـلمین برداشـتهای منفی از همین مفاهیم بوده است.

۳- سوره روم آیه ۳۲.

۴- اسلام و مقتضیات زمان، استاد مطهری، جلد اول، ص ۳۷۷، انتشارات صدرا

رشد و پویایی یا رکورد و عقب ماندگی داشته است. استاد مطهری خصوصیات دو گونه انتظار(مثبت) و (منفی) را این گونه بیان می کنند: «انتظار فرج و آرزو و امید و دل بستن به آینده دو گونهاست: انتظاری که سازنده و نگهدارنده است، تعهد آور است، نیرو آفرین و تحرک بخش است، به گونه ای که می تواند نوعی عبادت و حق پرستی شمرده شود؛ وانتظاری که گناه است، ویرانگر، اسارت بخش و فلج کننده است و نوعی (اباحیگری) باید محسوب شود. این دو نوع انتظار فرج، معلول دو نوع برداشت از ظهور عظیم مهدی موعود است و این دو نوع برداشت به نوبه خود، از دو نوع بینش درباره تحولات در انقلابات تاریخی ناشی می شود.»(۱)

در نگاه انتظار ویرانگر و منفی ــ که متأسفانه در جامعه ما هم طرفداری دارد ــ هر اصلاحی در جامعه محکوم است چرا که باید ظلم و تباهی رواج داشته، حق و حقیقت هیچ طرفداری نداشته باشد، باطل یکه تاز میدان گردد، تا انفجاری(۲) رخ دهد و انتظار به سر آید «علیهذا هر اصلاحی محکوم است، زیرا هر اصلاح یک نقطه روشن است. تا در صحنه اجتماع نقطه روشنی هست دست غیب ظاهر نمی شود، بر عکس، هر گناه و هر فساد و هر ظلم و هر تبعیضی و هر حقکشی، هر پلیدی ای به حکم این که مقدمه صلاح کلی

۱- قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، استاد مطهری، ص ۷ و ۸ انتشارات صدرا

۲- از نگاه مطهری، تعبیر ظهور به انفجار نادرست است چرا که مسئله قابلت پیدا کردن جامعه برای پذیرش است و شرایط آن کمال نهایی را فراهم آوردن، همانند رسیده شدن میوه در شرایط مطلوب.

است و انفجار را قریب الوقوع می کنـد رواست زیرا (الغایات تبرر المبادی) هـدفها وسـیله های نا مشـروع را مشروع می کنند. پس بهترین کمک به تسـریع در ظهور و بهترین شـکل انتظار، ترویج و اشاعه فساد است. اینجاست که گناه هم فال است و هم تماشا، هم لذت و کامجویی است و هم کمک به انقلاب مقدس نهایی».(۱)

در چنین اندیشه ای، امر به معروف و نهی از منکر دیگر جایی ندارد. واجبی است که باید ترک شود و حد الهی است که باید در تاریـخ بایگانی شود، چرا که اجرایش، فریضه ای (ظهور مصـلح) را به تأخیر می اندازد، پس وجوبش در ترک است. دیگر عاشورایی آفریده نمی شود، اصـلاً نباید عاشورایی اندیشید. اندیشه عاشورایی محکوم است، در این نگاه قصه کربلا افسانه ای می گردد که تنها ذکرش ثواب دارد و بس (همان که سالها گذشـتگان شاهـدش بودنـد) حتی شور آفرینی عاشورا عشق بازی قهرمانـانش، در پـای انتظـار قربـانی می شود.در این انـدیشه، تمـام تکالیف فردی و اجتماعی از انسان ساقط می شود و داسـتان همان انگلیسی معروف.(۲)

در اندیشه آرمان گرایانه اسـتاد مطهری، انتظار در معنای اولش بزرگ ترین محرک اجتماعی است که انسان را برای حاکمیت ارزشها و محو ضدارزشها

۱- قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، ص، ۶۲ به بعد

۲- روزی در یکی از کشورهای اسلامی ظاهر ا عراق یک مأمور انگلیسی صدای اذان را می شنود می گوید این چرا فریاد می زند چه می گوید: پاسخ می دهند چیزی نیست اذان مسلمانان را می گوید. می پرسد آیا به سیاست ما لطمه می زند. پاسخ می دهند خیر می گوید بگذار هر چه می خواهد فریاد بزند.

تشویق می کند، برای همین انتظار بدین معنا را با فضیلت ترین عبادات (افضل الاعمال انتظار فرج)(۱) دانسته اند.

شهید مطهری با استناد به آیات ۵ سوره قصص، ۱۰۵ سوره انبیاء و... چنین نتیجه گیری می کند «از این آیات استفاده می شود که ظهور مهدی موعود حلقه ای از حلقات مبارزه اهل حق و اهل باطل که به پیروزی نهایی اهل حق منتهی می شود ، سهیم بودن یک فرد در این سعادت موقوف به این است که آن فرد عملاً در گروه اهل حق باشد. آیاتی که بدانها در روایات استناد شده است، نشان می دهد که مهدی موعود علیه السلام مظهر نویدی است که به اهل ایمان و عمل صالح داده شده است ، مظهر پیروزی نهایی اهل ایمان است: (وعدالله الذین...)(۲) بنابراین هر مبارزه حق گرایانه ای، حلقه ای از حلقات مبارزه جهانی و هر پیروزی جلوه ای از پیروزی آن انقلاب بزرگ می باشد.

باش تا ص_بح دولت_ش بدم___د

اشاره

باش تا ص__بح دولت__ش بدم___د

زیر فصل ها

کاین هنوز از نتایج سحر است

مهدویت و آینده تاریخ

کاین هنوز از نتایج سحر است

کاین هنوز از نتایج سحر است

فراموشمان نشود که پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، محصول تئوری انتظار سازنده و عنایات آن امام منتظر بود.

در اینجا ذکر دو نکته ضروری به نظر می رسد:

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۲۲

۲- قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، ص ۶۴

۱. در سـایر ادیـان نیز به انتظـار معتقدنـد با این تفاوت که د رآن دیـدگاه ها، سـخن از یک موجود نجات بخشـی است که در آینده می آید و به امور سامان می دهد ولی در اندیشه تشیع، سخن از انسان شریفی است که او هم همراه سایر مردم انتظار می کشد، منتظری است که با ما زندگی می کند دردها و غصه ها را احساس می کند و مقام ولایت تکوینی در بین مردم دارد.

۲ _ انتظار فرج، صـرف نظر از اسـلامی بودن و... یک انـدیشه ای است که چون نوعی خوشبینی نسـبت به آینـده بشـر (و طرد بـدبینی) است، ارزشـمند و شور و تحرک آفرین و امید دهنده و تعهد آور و... است. بویژه د راین عصـر، که بشـر سـرگردان و گرفتـار (روزمره گی) زنـدگی ماشـینی، بیش از هر زمان نیاز به مأمن و ملجأ اعتقادی دارد تا خود را از انـدیشه های نیهیلیستی برهاند و روان تشنه خود را سیراب نماید.

مهدویت و آینده تاریخ

مهدویت و آینده تاریخ

در اندیشه تربیت شدگان مکتب قرآن، تاریخ سـیر صـعودی و تکاملی دارد. هر اصلاحی که امروز به دست بشر صورت گیرد، زمینه خواهـد بود برای یـک اصـلاح نهـایی و حکومت جهـانی. هر چنـد این انـدیشه با بعضـی انـدیشه های ماتریالیستی و غیر ماتریـالیستی به ظـاهر شـباهت دارد، ولی در اصـول اساسـی کاملاًـ بـا آن دیـدگاه هـا متفـاوت است نخست این که در تئـوری مهـدویت اسـلامی سـخن از آینده تاریخ، بیان حاکمیت اراده الهی است نه صـرفا اراده بشـر و نه صـرفا طبیعت مادی تاریخ (به استناد آیات کریمه قرآن، و نرید ان نمن...) دوم آنکه در این دیدگاه، این انسانهای صالح هستند که همواره زمینه

و شرایط تحقق آن جامعه واحد جهانی را فراهم می کنند. و سوم این که: ارزش هر مبارزه ای به حق بودن آن است نه نو بودن آن.(۱) در این اندیشه، هر مبارزه ای تنها برای احقاق حق فردی و اجتماعی مشروعیت و قداست پیدا می کند.

استاد مطهری در بیان نقش حضرت حجت در تکامل تاریخ و بشریت می فرمایند: «یعنی زندگی بشر در آینده منتهی می شود به عالیترین و کاملترین زندگیها که از جمله آثاری که در آن هست آشتی انسان و طبیعت است و آن این است که زمین تمام معادن خود را در اختیار انسان قرار می دهد، آسمان تمام برکات خود را در اختیار انسان قرار می دهد و همه این ها خود تکامل تاریخ است.(۲)

ایشان در جای دیگر مشخصات حکومت حضرت مهدی رااین گونه بیان می نمایند: «ما مسلمانها بالاخص شیعیان می گوییم دوره سعادت بشری آن عصری است که دوره عدل کامل است یعنی عصر ظهور حضرت حجت علیه السلام آن دوره که اولین مشخصه اش این است که دوره حکومت عقل است یعنی دوره ای که در آن، علم اسیر و برده نیست.

امیرالمؤمنین علیه السلام تعبیری درباره عصر دارد که می فرماید: «و لا یغبون کأس

۱- در اندیشه دیالکتیکی مارکسیسم، برای انتقال تاریخ از دوره به دوره دیگر، مبارزه نو با کهنه شرط است، کهنه از آن جهت که کهنه است باید از بین برود نه از آن جهت که باطل است تا مقدمات ورود در دوره جدید حاصل شود.

۲- فلسفه تاریخ، استاد مطهری، ص ۲۰۲، انتشارات صدرا

الحکمه بعد الصبوح» در آن عصر مردم صبحگاهان و شامگاهان جامی که می نوشند جام حکمت و معرفت است، جز جام حکمت و معرفت جام دیگری نمی نوشند.»(۱)

استاد به بررسی نگاه بدبینانه و اضطراب آور مادی مسلکها، در تحلیل آینده تاریخ می پردازند و مهمترین علت این بدبینی را نداشتن اهداف والای الهی و معنوی می داند، در مکتبی که رهایی، بیهودگی و عبث گرایی، آرمان نهایی اش، باشد، نباید چیزی جز این بدبینی شوم را نسبت به آینده بشریت انتظار داشت. ویل دورانت به خوبی به این معضل اعتراف نموده است: «ما از نظر ماشین توانگر شده ایم و از نظر مقاصد فقیر».(۲)

ایشان نگاه حکیمانه پرورش یافتگان مکتب الهی را این گونه توصیف می کنند: «خیر، عمر جهان به پایان نرسیده است، هنوز اول کار است، دولت مقرون به عدل و عقل و حکمت و خیر و سعادت و سلامت وامنیت ورفاه و آسایش و وحدت عمومی و جهانی، در انتظار بشریت است، دولتی که در آن دولت، حکومت با صالحان است و انتخاب اصلح به معنی واقعی در آن صورت خواهد گرفت.»(۳)

اعتقاد به مهدویت در اسلام نه تنها خوش بینی نسبت به پایان کار جهان و

۱- اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۵۰، انتشارات صدرا

۲- لذات فلسفه، ویل دورانت، این سخن را استاد مطهری در کتاب انسان و سرنوشت، ص ۱۳۴ نقل کرده است

۳- انسان و سرنوشت، استاد مطهری، ص ۱۳۷، دفتر انتشارات اسلامی، قم

آینده بشریت را تضمین می کند بلکه نویدی است بر بلوغ فکر و اندیشه(۱) بشریت: «وقتی قرآن می گوید و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون (انبیاء آیه ۱۰۵) صحبت از زمین است، نه صحبت از این منطقه و آن منطقه و این قوم و آن نژاد. اولاً امیدواری به آینده است که دنیا در آینده نابود نمی شود. دوم آن دوره، دوره عقل و عدالت است. شما می بینید یک فرد سه دوره کلی دارد...

چگونه می شود که چنین دوره ای نیاید؟! مگر می شود که خداوند این عالم را خلق کرده باشد و بشر را به عنوان اشرف مخلوقات آفریده باشد، بعد بشر به دوره بلوغ خودش نرسیده یک مرتبه تمام بشر را زیر و رو کند ؟! پس مهدویت یک فلسفه بسیار بزرگ است. ببینید مضامینی که ما در اسلام داریم چقدر عالی است!»(۲)

آیا برای فطرتهای بیدار، درک چنین دولت کریمه ای نوید و آروزی بزرگ نیست؟! «و ترزقنا بها بکرامه الدنیا و الاخره.»

گفتارمان را با سخن ارزشمندی از استاد شهید مطهری، در بیان اوصاف اصحاب امام زمان (با توجه به آیات ۱۱۲ سوره توبه و ۱۷ سوره آل عمران(۳))

۱- همانطور که در آیات کریمه قرآن هم تأکید بسیاری بر تعقل و تفکر شده است.

۲- سیری در سیره ائمه اطهار، استاد مطهری، ص ۲۹۹.

۳- توبه آیه ۱۱۲ «التائبون العابدون الحامدون السابحون الراکعون السجادون الامرون بالمعروف و الناهون عن المنکر... سوره آل عمران آیه ۱۷ «الصابرین و الصادقین و القانتین و المنفقین و المستغفرین بالاسحار.» در قرآن کریم برای شب توصیفات زیبایی شده است. چندین بار به شب «لیل» سوگند یاد شده است. نزول قرآن در شب، توصیف مؤمنان به استغفار در شب، ارزش ویژه نماز در شب و رسیدن به مقام محمود و... در اشعار شعرا نیز نزول برکات به شب نسبت داده شده است و به تعبیر خودشان «تازه براتها» و معارف ناب در شب بدست می آید.

به پایان می بریم ایشان در بحث لزوم هماهنگی در پرورش گرایشهای درونی و برونی با استناد به آیات فوق می فرمایند: «بنابراین در اسلام، این گرایشها از یکدیگر تفکیک پذیر نیست، کسی که یک از این ها را استخفاف کند، دیگری را هم استخفاف کرده است. در اوصاف اصحاب حضرت حجت عجل اللّه تعالی فرجه تعبیری است که من نه فقط در یک حدیث بلکه در احادیث متعدد، آن را دیده ام: رهبان باللیل، لیوث بالنهار (سفینه البحار، ماه صحب) در شب راهبانند، شب که سراغ آنها می روی گویی سراغ یک عده راهب رفته ای ولی روز که سراغشان می روی (گویی) سراغ یک عده شیر رفته ای»(۱)

از این بیان می توان نتیجه گرفت که (راهبان باللیل) بودن است که (لیوث بالنهار) می پرورد و (لیوث بالنهار) شدن مستلزم (رهبان باللیل) بودن است. به تعبیر زیبای خود استاد، استخفاف یکی استخفاف دیگری است. در جامعه ای که انتظار داریم اصحاب آن امام منتظر تربیت شوند لازم است شرایط تحقق صفات اول (رهبان باللیل و تزکیه و پرورش درونی) را فراهم آوریم. کسی که از برکات الهی در شب و تربیت نفس در خلوت، محروم باشد تاب مقاومت و مداومت در رزم روزانه را ندارد.

۱- انسان کامل، استاد مطهری، ص ۱۰۱، انتشارات صدرا.

فلسفه حق در اندیشه سیاسی آیت اللّه مطهری

اشاره

فلسفه حق در اندیشه سیاسی آیت اللّه مطهری(۱)

حسین توسلی

مقدمه

مقدمه

امروزه در پی مباحثات و تأملات طولانی متفکران در تحلیل مقوله های سیاسی و تنقیح نسبت و ارتباط میان آنها، با شبکه نسبتا سامان یافته تری از مفاهیم مواجهیم که می تواندر مقام تبیین منظومه فکر سیاسی اندیشمندان نقش مهمی ایفا کند.عناصر مفهومی و سؤالات طبقه بندی شده ای که حاصل این تجزیه و تحلیل هاست به مثابه تور مناسب، محقق را در اصطیاد و ساماندهی انبوه اظهارات پراکنده و فهم روشمند آرای مورد نظر یاری می رساند و نیز به منزله الفبا و زبان گویایی است که توصیف و انتقال یافته ها به دیگران را تسهیل می کند؛ البته ممکن است محدودیتهای احتمالی و برخی لوازم غیر لازم در این الگوهای پیش ساخته، خود را به موضوع شناخت تحمیل کند و به اصطلاح، حجاب حقیقت گردد، بخصوص مقوله هایی که دارای بار ارزشی است ظرافت و حساسیت بیشتری دارد.

از جمله مفاهیم معدودی که می توان آنرا از مقوله های کلیدی در حوزه

۱- علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۳.

فلسـفه سیاسـی قلمـداد کرد، «حق» است که در زمره مقوله های ارزشـی قرار می گیرد. دیدگاه هر متفکر در این باره پایه های اصلی نظریه او را در باب نظم مطلوب سیاسی تشکیل می دهد.

آیت اللّه مرتضـی مطهری از عالمـان سـرآمد معاصـر است که از برجسـتگی هـای ایشـان، تـوجه عمیـق و فنی به مسائـل متنـوع اجتماعی زمان خویش است.شایسته است دقایق آرای ایشان که برای محققان در زمان ما بسیار کارساز و آموزنده است به نحو مطلوب عرضه گردد. در این مقاله سعی داریم بخشی از اندیشه سیاسی ایشان را ذیل عنوان «حق» تشریح و تبیین کنیم.

فلسفه حق

فلسفه حق

مـا چه حقوقی برای عموم انسـان هـا قـائلیم؟ بر اسـاس چه مبنـایی آنهـا را ذی حق می دانیم؟ معضل تقابل میان حقوق فردی و مصالـح نوعی اجتمـاعی را چگونه حل می کنیم؟ میان حق و مسـئولیت (تکلیف) چه نسـبتی برقرار است؟ آیا جمع میان حقوق طبیعی و اعتقـاد دینی امکـان پـذیر است؟ حق مـداری مبتنی بر جهـانبینی اسـلامی چه تفاوتهـایی با حق مـداری مبتنی بر انسان شناسی اومانیستی رایج دارد؟

این ها نمونه سوالاتی است که بنا داریم با توجه به آثار مکتوب آیت اللّه مطهری رحمه الله بدانها پاسخ گوییم.

تعریف حق

تعریف حق

منظور از حق، امتیاز و نصیب بالقوه ای است که برای شخص در نظر گرفته شده و بر اساس آن او اجازه و اختیار ایجاد چیزی را دارد یا آثاری از عمل او رفع شده و یا اولویتی برای او در قبال دیگران در نظر گرفته شده است و به موجب اعتبار این حق برای او، دیگران موظفند این شئون را محترم بشمارند و آثار تصرف او را بپذیرند.

در نظر آیت اللّه مطهری حق به این معنا ویژگیهایی دارد که می تواند معرف آن باشد و آنرا از مقوله های قریب المعنا، مثل حکم، ملک و تکلیف جدا سازد، از قبیل: حق امری اعتباری و مربوط به ظرف عمل انسان است. اعتبار آن مانند هر اعتبار دیگری (از قبیل ملکیت) در جایی صورت می گیرد که مورد اعتبار وجود حقیقی نداشته باشد و آثار مقصود از اعتبار تکوینا مترتب نشده باشد.

حق «له» است، بر خلاف تکلیف که «علیه» است، یعنی در آن یکی از حوائج و خواسته های بشر لحاظ شده است و نوعی ارفاق و امتیاز برای شخص به حساب می آید.

حق به فعل (یک نوع فعل تسبیبی) تعلق می گیرد، بر خلاف ملک که به عین تعلق می گیرد، لکن حق صرفا اباحه شرعی نیست، بلکه اختیار و صلاحیتی قانونی است در مورد کارهایی که باید آثاری بر آنها مترتب گردد یا آثار مترتب اولیه رفع شود.

زمام امر حق به دست صاحب حق است؛ از این رو بر خلاف ملک و حکم

قابل اسقاط یا اعراض است، همچنان که قابل نقل و انتقال است، بر خلاف حکم.(۱)

برخورداری از حق منوط به قدرت و تمکن نیست، بر خلاف تکلیف که مشروط به این هاست؛ از این رو افراد عاجز و ضعیف و غیر مولد هم حقشان محفوظ است.(۲)

مطهری تعریف حق به معنای لغوی آن یعنی «ثبوت» یا «ثبوت شیء لشیء» را که برخی از فقهابدان معتقدند،(۳) نمی پذیرد، زیرا در این صورت هرجا که هر چیزی اعتبار شود حق اعتبار شده، چون ثبوت مثل مفهوم وجود، مفهوم عامی است که عارض بر همه ماهیات می شود و به اختلاف آنها متکثر می گردد، از این رو می گوید باید مفهومی اخص از این معنا را در نظر گرفت.(۴)

این ویژگیها بیشتر به مناسبت حقوقی، مثل حق خیار، حق شفعه و حق قصاص که در فقه مطرح است بیان شد، و دقایق دیگری هم در شرح این بحث در کتاب های فقهی ما، به تبع آن در آثار آیت اللّه مطهری، آمده است که نقل آنها در حوصله بحثهای سیاسی نمی گنجد، لیکن این مقدار که بیان شد ما را در فهم عمیق تر و دقیق تر بحث حقوق انسانی در فلسفه سیاسی

۱- ر.ك: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۱_۲۴۳.

۲- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۸_۱۶۹.

۳- محقق اصفهانی، حاشیه بر مکاسب، ج ۱، ص ۱۰؛ سید ابوالقاسم خویی، مصباح الفقاهه، ج ۲، ص ۴۷.

۴- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۸.

یاری می کند.

حقوق طبیعی و حقوق موضوعه

حقوق طبیعی و حقوق موضوعه

حقوق انسانی از جهات مختلف تقسیم می شود. یکی از این تقسیم بندیها از جهت منشأ و منبع اعتبار آن است.همانطور که از اشیای طبیعی عالم که مصنوع بشر نیست و دارای هویتی مستقل از اراده انسان است با وصف «طبیعی» یاد می شود، برخی از حقوق را به سبب این که دارای اعتبار ذاتی است و ناشی از وضع و قرارداد نیست، «حقوق طبیعی» گویند. در مقابل، حقوقی که اعتبار خود را از وضع قانون گذار (یا شارع در حقوق شرعی) کسب می کند، به «حقوق موضوعه» تعبیر شده اند. مسئله حقوق طبیعی، تبیین ماهیت آنها و چگونگی توجیه شان از مباحث مهم حقوق به شمار می آید. آیت اللّه مطهری در این باره مطالب ارزنده ای دارد که بخشی از آنرا در این بحث و بخشی دیگر را در مبحث «مبنای حق» توضیح خواهیم داد:

در دنیای غرب از قرن هفدهم به بعد پابه پای نهضتهای علمی و فلسفی، نهضتی در زمینه مسائل اجتماعی و به نام «حقوق بشر» صورت گرفت. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هیجدهم افکار خویش را درباره حقوق طبیعی و فطری و غیرقابل سلب بشر با پشتکار قابل تحسینی در میان مردم پخش کردند. ژان ژاك روسو و ولتر و منتسکیو از این گروه نویسندگان و متفکران هستند. این گروه حق عظیمی بر جامعه بشریت دارند. شاید بتوان ادعا کرد که حق این ها بر جامعه بشریت از حق مکتشفان و مخترعان بزرگ کمتر نیست.اصل اساسی مورد توجه این گروه این نکته بود که انسان بالفطره و به فرمان طبیعت و خلقت، واجد یك سلسله حقوق و آزادی هاست. این حقوق و آزادیها را هیچ فرد یا گروه به هیچ عنوان و با هیچ نام نمی توانند از فرد یا قومی سلب کند، حتی خود صاحب حق نیز نمی تواند به میل و

اراده خود، آنها را به غیر منتقل نماید و خود را از این ها عریان و منسلخ سازد و همه مردم، اعم از حاکم و محکوم، سفید و سیاه، ثروتمند و مستمند در این حقوق و آزادیها با یکدیگر متساوی و برابرند.(۱)

از نظر آیت اللّه مطهری حقوق طبیعی از فطرت و طبیعت برمی خیزد و اعتبار آنها تابع وضع قانون گذار و قرارداد نیست؛ از این رو قابل رفع هم نیست؛ این ها اعتبار ذاتی دارد و از رابطه موجود با طبیعت پیدا می شود، بر خلاف حقوق موضوعه که اعتبارشان ناشی از وضع و قرارداد بوده و قابل رفع است. حقوق طبیعی با حقوق موضوعه تفاوت ماهوی دارند و اطلاق حق به هردو چیز شبیه به اشتراک لفظی است، نه این که نظیر آنچه در طبیعت است، در قانون نیز اعتبار شده باشد. حقوق طبیعی عبارتست از نوعی پیوند و ارتباط تکوینی بین حق و ذی حق که از نوع رابطه غایی است، یعنی آن شی ء برای این فرد آفریده شده و در طبیعت وسیله استکمال او قرار داده شده و ذی حق که مستحق است، واجد نوعی استعداد و قابلیت برای دریافت این فیض است.(۲)

از آنجا که خاستگاه حقوق طبیعی در نظر مطهری، متن خلقت است، گاهی از آن به حقوق تکوینی یاد می کند. با توجه به تصریح استاد به که حق امری اعتباری و مربوط به ظرف عمل انسان است چنانکه در مبحث «تعریف حق» ذکر شد_ در اینجا منظور ایشان از تعابیری چون حقوق تکوینی این نیست که این نوع از حق امری عینی و از زمره هست های عالم تکوین است، بلکه

۱- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۴_۱۵.

۲- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۸ و ۲۳۹ و ۲۴۱.

مراد این است که ما آنرا از روابط غایی قابل مشاهده در متن طبیعت کشف می کنیم، در مقابل حقوق موضوعه که خودمان آنها را وضع می کنیم.

ایشان میان «ملک» و «حق» در دو قسم تکوینی و اعتباری(۱) مقایسه ای می کند و می گوید: در ملکیت تکوینی آنچه برای مالک جعل می شود مملوک است، نه اضافه ملکیت،چنانکه بیع، تبدیل یا تملیک اضافه ملکیت نیست، بلکه تملیک و اعطای خود عین است. در حق تکوینی هم، مانند ملک تکوینی، نفس مورد حق جعل شده و حق طبیعی از وجود مورد حق برای شخص ذی حق انتزاع می شود. تفاوت میان این دو در این است که در حق طبیعی رابطه غایی است، یعنی مورد حق وسیله استکمال ذی حق قرارداده شده و برای او جعل شده است؛ اما در ملکیت تکوینی رابطه فاعلی است، یعنی مملوک در قبال مالک تابعیت قهری دارد؛ به عبارت دیگر، واجدیت ذی حق نسبت به مورد حق بالفعل نیست، بلکه بالقوه و غایی است؛ اما واجدیت مالک نسبت به مملوک بالفعل و فاعلی است.

در ملکیت اعتباری مانند ملکیت تکوینی مملوک جعل می شود،نه ملک، همانطور که جعل نیز در آن فاعلی است،نه غایی،امادر حق اعتباری هردو جهت مسئله مورد خدشه است،زیرا اولاً، نفس حق اعتبار می شود، نه مورد

۱- واژه «اعتباری» در این بحث به دو معنا بکار رفته است: گاهی در مقابل امر عینی بکار می بریم، یعنی چیزی که به ظرف عمل مربوط است و در حوزه حکمت عملی قرار می گیرد، بر خلاف حکمت نظری به این معنا، حق به طور اعتباری است. گاهی اعتباری به معنای وضعی و قراردادی است در برابر آنچه که چنین نیست. این معنا، حقوق موضوعه اعتباری است و حقوق طبیعی چنین نیست. در این عبارت، معنای دوم مدنظر است.

حق؛ از این رو نفس حق قابل نقل و انتقال و اسقاط یا اعراض بوده و در ردیف مملوکها و ثروتهاست؛ ثانیا، این که حق اعتباری جنبه غایی داشته باشد جای تأمل دارد.(۱)

استاد درباره حقوق موضوعه می گوید:

م_ی ت_وان گفت ک_ه هم_ه آنه_ا از نوع اختی_ارات_ی است که مجلس به دول_ت ی_ا رئیس دولت به عضو دولت می دهد که کارهایی که باید فقط با مجوز قانونی صورت گیرد، یعنی رسمیت قانونی داشته باشد و به نوعی سبب شرعی قانونی می خواهد محضی است؛ پس در مطلق کارهایی که رسمیت قانونی و اعتبار قانونی می خواهد، یعنی اثری باید بر آن مترتب کرد و یا اثر قانونی باید رفع شود، اگر اختیاری به شخص داده شود، نام آن اختیار، حق است و یا آنکه کاری باشد که بالذات ممنوع باشد و جوازش مجوز شرعی بخواهد، مثل تصرف در مال یا نفس و یا عرض غیر و به شخص اختیار داده شود که آنرا از بین ببرد، مثل حق قصاص یا غیبت یا شتم؛ پس حق عبارتست از اختیار قانونی برای استفاده از اسباب قانونی یا کارهای ممنوع؛ بالطبع اثر حق در مورد اول نفوذ وضعی و در مورد دوم رفع آثار اولیه شی ء ممنوع است.(۲)

آیا آزادی و مساوات حق است؟

آیا آزادی و مساوات حق است؟

در مباحث قبل ویژگیهایی را برای حق برشمردیم که بدین طریق می توان آنرا از ملک و حکم تمیز داد. با توجه به این ویژگیها، در مورد بعضی از اموری که در محاورات عمومی از آنها با عنوان حق یاد می شود، این سؤال پیش می آید که آیا آنها دارای همه این خصوصیات هستند و به عبارت دقیق و فنی، آیا استعمال عنوان حق برای آنها حقیقی است یا مسامحه و مجازگویی؟ مثلاً آیا ولایت که وظیفه ای برای ولی است ودر آن مصلحت

۱- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی،ص ۲۴۰.

۲- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۴۰_۲۴۱.

مولی علیه ملاحظه شـده، می توانـد حق بر له ولی باشد؟ آیا برخورداری از حق حیات و زندگی برای انسان که قابل اسـقاط و اعراض نیست، یعنی زمام آن به دست خود ما نیست، واقعا می توانـد حق محسوب گردد؟ برابری و مساوات که بیشتر به عنوان وظیفه ای بر عهـده دیگران به هنگام برخورد با افراد متعدد مطرح است نه یک اختیار یا صـلاحیت برای فرد بخصوص، آیا می تواند حقی برای فرد تلقی شود؟

آیت اللّه مطهری در پاسخ به این سؤالات، نظر خاصی را ابراز کرده است. او راجع به حق حیات می گوید:

حیـات حق نیست، همـانطور که آزادی رقبه نیز حق نیست،همـانطوری که مـالکیت نفس، مـالکیت قـانونی نیست... انسان نمی تواند از آزادی خویش صرفنظر کند و خود را بفروشد، همانطوری که نمی تواند از حیات خودش صرفنظر کند.(۱)

دربـاره حق آزادی و مساوات می گویـد: حقیقت این است که آزادی و مساوات را نمی توان حق فرض کرد، زیرا تعریف حق در مورد این ها صادق نیست. این ها حداکثر، اموری هسـتند که نمی شود تکلیفی وضع کرد و آنها را ممنوع ساخت؛ همانطور که ممنوعیت از نفس کشـیدن معقول نیست، آزادی را هم نمی شود از انسان منع کرد. قانون بایـد مساوی وضع شود و مساوی اجرا شود، ولی آزادی و مساوات خودش حقی در عرض سایر حقوق نیست.

حق و مالکیت به اشیای خارج از وجود انسان تعلق می گیرد؛ همانطور که

۱- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۳.هم چنین ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۷۵.

انسان نمی تواند مالک نفس خودش باشد، بر نفس خودش نیز نمی تواند حقی داشته باشد.حق آزادی این است که کسی حق ندارد آزادی را از من سلب کند؛ همانطور که مالکیت نفس به معنای این است که مملوک غیر نیست، نه این که واقعا مالک خودش است. انسان نمی تواند آزادی را از خودش سلب کند یا خودش را بفروشد؛ بنابراین آزادی حق نیست، بلکه فوق حق است.

البته در مورد حقوق می توان گفت که لزومی ندارد بر چیزی یا بر کسی باشد. همین که می بینیم در طبیعت هر چیزی برای چیزی به وجود آمده، منشأ انتزاع حق است؛ مغز برای فکر کردن و زبان برای بیان آفریده شده،پس می توان از حق تکوینی آزادی عقیده و آزادی بیان سخن گفت. حق تکوینی همان مجاز بودن و مأذون بودن تکوینی است، از نوع مجاز بودن مهمان بر سر سفره میزبان که غذا برای مهمان آورده می شود.

در اینجا آنچه موضوع حق است خود بیان است، نه آزادی استفاده از این حق که نقطه مقابل ممنوعیت از حقوق است؛ به عبارت دیگر، حق در اینجا به معنای نوعی اختیار و مجاز بودن و عدم منع از ناحیه طبیعت است، نه یک نوع آزادی و اختیار قراردادی که به عقیده و بیان تعلق گرفته و ممکن است قابل رفع یا صرفنظر تلقی گردد.

موضوع مساوات نیز همین طور است و از لزوم برخورد غیر تبعیض آمیز و مساوی با افراد و این که مردم در مقابل حقوق، متساوی آفریده شده اند،

انتزاع می شود؛ بنابراین خود مساوات حق مستقلی نیست، بلکه متأخر از حق و مترتب بر حقوق است.(۱)

مبنای حق

مبنای حق

در تعریف حق گفتیم امتیـاز یـا نصـیبی است که برای ذی حق و به نفع او مقرر شـده است به نحوی که به موجب این امتیاز، او واجـد یک رشـته اختیارات و بهره منـدیها خواهد بود یا برخی محدودیتها و ممنوعیتها از او برداشـته می شود و دیگران ملزمند این شـئون را برای او و به رسمیت بشناسند و رعایت کنند. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می شود این است که این امتیاز بر چه اساسی به فرد داده شده و چرا معتقدیم او از چنین حقی برخوردار است؟ منظور ما از «مبنای حق» پاسخی است که به این سؤال داده می شود؛ به عبـارت دیگر، مبنای حق همان ملاک وضع حق است؛ قانون گـذار یا شارع یا هر منبعی که اعتبار کننـده حق فرض می شود، بر چه اساس این حق را برای فرد قائل شده است؟ اگر فرض کنیم که حقوقی هست که اعتبار ذاتی دارند،یعنی فی نفسه لازم الاتباع هسـتند و اعتبار خود را از قانون یا شـرع نگرفته انـد، در این صورت این گونه حقوق چه معیاری دارنـد و چگونه قابل شناسایی هستند؟ این ها سؤالاتی است که باید در مبحث مبنای حق بررسی شود.

۱- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۷۲_۱۷۴ و ۲۲۸_۲۳۳ و ۲۳۸_۲۴۲.

چنـانکه قبلاًـ هم اشـاره کردیم، در نظر مطهری حقوق صـرفا اعتبار خود را از وضع قانون گـذار نمی گیرنـد، بلکه یک سلسـله ملاکهـا و معیارهـایی فراتر از قوانین موضوعه وجود دارد که نه تنها مشـروعیت خود را از قانون نمی گیرنـد، بلکه خود محک حقانیت و قابل پذیرش بودن قانون هستند، یعنی اقدام قانون گذار در صورت انطباق با آن ملاکها مشروع است:

عـدالت و حقوق قبـل از آنکه قـانونی در دنیـا وضع شود وجود داشـته است. بـا وضع قـانون نمی توان ماهیت عـدالت و حقوق انسانی را عوض کرد.(۱)

حتی در حوزه شـریعت هم تمام هویت حقوق و تکالیف صـرفا ناشی از وضع و اعتبار شریعت نیست، بلکه یک رشته ملاکهای نفس الامری وجود دارد که جعل شارع در راسـتای تأمین آنها قرار دارد؛ برخی از آنها را ممکن است از طریق عقل و وجـدان به دست آوریم و بعضـی از آنها هم ممکن است راه شـناختش منحصـر به بیان شارع باشد که حاکی از وجود مصالح و مفاسد واقعی بوده و طریقی برای فهم حقوق و تکالیف واقعی انسانهاست. التکالیف السمیعه الطاف فی التکالیف العقلیه.

روشن است که حقوق انسـانی در یـک رتبه قرار ندارنـد؛ برخی از آنهـا، که می توانیم حقوق بنیـادی بنـامیم، به منزله اساس و زیربنـا هسـتند که حقوق دیگر از آنهـا برمی خیزد و بر پـایه دسـته اول توجیه می شود؛ مثلاًـ حق حیـات، حق آزادی، حق بهره گیری از مواهب طبیعی و حق مالکیت بر حاصل تلاش

۱- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۵۷.

فردی از دسته اول است؛ اما بسیاری از حقوق تعریف شده در قوانین مدون که به اقتضای شرایط خاص برای سامان دادن به روابط اجتماعی پیش بینی شد قابل تحویل به دسته اول است؛ بنابراین آنچه در بحث مبنای حق اهمیت درجه اول پیدا می کند، چگونگی توجیه حقوق بنیادی است؛ از این رو باید روشن شود که این رابطه ای که میان مورد حق و شخص ذی حق قائلیم، چه خاستگاهی دارد و چرا چنین توانایی یا صلاحیت یا مصونیتی برای شخص قائلیم و چرا چنین وظایفی را برای دیگران در قبال او معتقدیم. به تعبیر آیت اللّه مطهری «باید ببینیم مطابق اصولی که از قرآن کریم و دستورات پیشوایان دین استنباط می شود، مبانی اولی حقوق اسلامی چیست؟ چطور می شود که بین انسان و بین یک شی ء دیگر علاقه خاصی پیدا می شود که نام آن حق است و اگر کسی آن چیز را از دست او بگیرد، گفته می شود حق او را سلب کرده؟ موجد این علاقه چیست؟»(۱)

رابطه غایی و رابطه فاعلی

رابطه غایی و رابطه فاعلی

آیت اللّه مطهری در این باره ادامه می دهد:

موجد یا علت یا سبب یا هر اسمی که می خواهید رویش بگذارید، بر دو قسم است: یا فاعلی است یا غایی، یعنی چیزی که سبب بوجود آمدن چیزی می شود یا از آن جهت است که فاعل اوست... یا از آن جهت است که غایت و مقصد آن فعل است... (مثلاً) سخنی که کسی می گوید، یک علاقه با خودش دارد که علاقه فعل با فاعل است، یک علاقه هم با مقصدش دارد که علاقه وسیله و مقدمه با مقصد و ذی المقدمه است؛ هرکدام

۱- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۶۵_۶۶.

از این دو سبب اگر نبود این عمل یعنی سخن گفتن به وجود نمی آمد.پس هرکدام از این ها موجد و به وجود آورنده او هستند.... در باب حق و ذی حق که می گوییم یک نوع علاقه خاص بین بشر و مخلوقات این عالم پیدا می شود و بشر در این عالم حقوقی برای خود قائل می گردد، باید ببینیم این علاقه از کجا پیدا می شود و چه رابطه ای بین آن دوتا هست؟ آیا از نوع علاقه وسیله و مقصد و مقدمه و ذی المقدمه است یا از نوع علاقه فعل با فاعل است؟(۱)

مطهری برای توضیح این مطلب از اصطلاحی فلسفی در باب علیت که منسوب به ارسطو است استفاده می کند. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه از چهار نوع علت نام می برد:

۱. ماده، یعنی قوه و قابلیت پذیرش که زمینه پیدایش شی ء است؛

۲. صورت، یعنی تعین خاصی که در شی ء فعلیت می یابد و منشأ هویت و آثار خاص جدید در آن است؛

۳. علت فاعلی، یعنی منشأ حرکت و ایجاد کننده شی ء؛

۴. علت غایی، یعنی هدفی که شی ء برای آن ایجاد شده است؛

دو قسم اول را علل داخلی یا علل قوام هم نامیده اند، زیرا به گونه ای است که با معلول متحد می شود و در ضمن وجود آن باقی است.دو قسم دوم را که خارج از وجود معلول است، علل خارجی یا علل وجود نامیده اند.

از آنجا که ماده و صورت منحصر به معلولهای مادی است، یعنی علل داخلی عمومیت ندارند، بلکه تعبیر علت برای آنها خالی از مسامحه نیست و علل موجد منحصر می شود به دو قسم فاعلی و غایی؛ از این رو مطهری فقط به

۱- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۶۵_۶۶.

این دو علت اشاره می کند؛ البته جایگاه این بحث در حکمت نظری است که به عالم تکوین و منشأ پیدایش حرکت و موجودات مادی ــ آن طور که در ابتدا مورد توجه ارسطو بوده ــ یا بطور کلی پیدایش حقایق وجودی ــ آن طور که در حکمت الهی مقصود است ــ نظر دارد. ایشان در اینجا (حکمت عملی) از آن به عنوان مدلی مناسب برای بیان نظریه اش درباره مبنا و منشأ حقوق بهره می گیرد و علاقه میان انسان و مورد حق را به دو قسم فاعلی و غایی تقسیم می کند.(۱)

قسم اول (فاعلی) حقوقی است که به سبب تلاش و فعالیت شخص، برای او حاصل می شود، بطور مثال «کسی که درختی را در زمین می کارد و آن درخت را مراقبت می کند و آبیاری می کند تا آن درخت میوه دهد؛ رابطه ای که بین این شخص و آن میوه هست رابطه فعل و فاعل است، یعنی فعالیت او سبب شده که این میوه به وجود آید. اگر او فعالیت نمی کرد آن میوه به وجود نمی آمد. خود این رابطه ایجاد حق می کند».(۲)

قسم دوم (غایی) حقوقی است که شخص را قبل از آنکه تلاش و تولیدی داشته باشد، صرفا به سبب این که انسان است، واجد این حقوق می دانیم و منشأ آن این است که در طبیعت و خلقت می بینیم چیزهایی برای این انسان خلق شده است. می توانیم این دسته از حقوق را مصداق حقوق فطری یا طبیعی به حساب آوریم.

۱- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۷۸.

۲- بیست گفتار، ص ۷۳.

مبنای حقوق فطری

مبنای حقوق فطری

مطهری معتقد است:

در منطق الهی هر کس که در این جهان می آید، حقی بر جهان بطور بالقوه دارد. همه فرزندان جهانند و فرزند طبیعتا بر پدر و مادر خود حق دارد، نه در مقابل فردی که بعدا بخواهد بدهد، بلکه فقط به حکم این که فرزند جهان است.(۱)

در کتاب بیست گفتار، عبارات ایشان به خوبی گویای این مطلب است که عینا قسمتهایی از آنرا نقل می کنیم:

طبق عقایـد کلی و طرز جهان بینی اسـلامی در باب انسان و عالم و حیات وهستی، بین انسان و مواهب عالم، علاقه غایی وجود دارد، یعنی بین انسـان و مواهب عالم در متن خلقت و در نقشه کلی خلقت، علاقه و رابطه ای است، بطوری که اگر انسان جزء این نقشه نبود حساب این نقشه حساب دیگر بود. در قرآن کریم مکرر تصـریح می کند که به حسب اصل خلقت مواهب عالم برای انسـان آفریـده شـده؛ پس از نظر قرآن کریم قبـل از آنکه بشـر بتوانـد فعالیتی بکنـد و دست به کاری شود و قبل از آنکه دسـتورهای دین به وسـیله پیغمبر به مردم اعلام شود، یـک نوع علاقه و ارتباط بین انسان و مواهب خلقت هست و این مواهب مال انسان و حق انسان است، مثل این که می فرماید: «خَلَقَ لَکُم ما فِی الَارضِ جَمیعا؛(۲) خدا هرچه در زمین است برای شما و به خاطر شـما آفرید»، یا در سوره اعراف در مقدمه داسـتان خلقت آدم می فرماید: «وَ لَقَد مَکَناکُم فِی الَارض وَ جَعَلنا لَکُم فیها مَعایِشَ قَلیلًا ما تَشکُرون؛(۳) ما شما را در زمین جا دادیم و مستقر

۱- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۵.

۲- بقره ۲ آیه ۲۹.

۳- اعراف ۷ آیه ۱۰. هم چنین در این باره در کتاب بررسـی اجمالی مبانی اقتصاد اسـلامی (ص ۱۶۶) به آیه «والارض وضعها للأنام»_ «الرحمن (۵۵) آیه ۱» و آیه «و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر»_ «اسراء (۱۷) آیه ۷۰» و در کتاب بیست گفتار (ص ۷۲) به آیه «هو الـذی انزل من السـماء مـاءً لکم منه شـراب و منه شـجر فیه تسـیمون ینبت لکم به الزرع و الزیتون و النخیل والاعناب و من کل الثمرات ان فی ذلک لایه لقوم یتفکرون»_ «نحل (۱۶) آیه ۱۰ و ۱۱» اشاره می کند.

کردیم و در این زمین برای شما موهبتهایی قرار دادیم که مایه تعیش و زندگی شماست؛ اما شما کم قدر این نعمتها را می شناسید و کم شکر این نعمتها را بجا می آورید».(۱)

از نظر مطهری حقوق فطری عین حقوق الهی است و بر خلاف آنچه برخی نویسندگان جدید می پندارند، هیچ دوگانگی و تقابلی میان حقوق فطری و الهی وجود ندارد. حقوق الهی منحصر به حقوق موضوعه تشریعی نیست.(۲)

در کتاب نظام حقوق زن در اسلام مطالبی راجع به این بحث آمده که از این قرار است:

۱. حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق هایی به آنها داده است.

۲. انسان از آن جهت که انسان است از یک سلسله حقوق خاص که حقوق انسانی نامیده می شود برخوردار است و حیوانات از این نوع حقوق برخوردار نمی باشند.

۳. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آنها مراجعه به خلقت و آفرینش است؛ هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی.(۳)

ایشان با تأکید بر لزوم هماهنگی میان عالم تکوین و عالم تشریع می گوید:

هر چند در طبیعت مقرراتی جبری و الزامی برای انسان وضع نشده که چگونه عمل کند و هرچند انسان در مقابل قوانینی که از ناحیه عقل و یا مذهب (توسط وحی) برای او وضع می شود، اجبار و الزامی به اطاعت

۱- ر.ک: بیست گفتار، ص ۶۷_۷۳.

۲- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۶.

۳- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۸۶.

نداشته و مختار است، اما بدون شک این قوانین موضوعه و اعتباری باید جانشین و مکمل طبیعت باشد و به کمک طبیعت بشتابند؛ لذا بهترین منبع الهام قوانین موضوعه، فطرت انسانی و صحنه خلقت و آفرینش است.(۱)

تنها منطق الهی وافی به توجیه حقوق فطری است.

آیت اللّه مطهری معتقد است: «جز بر پایه اصل غائیت نمی توان برای حقوق فطری پایه ای درست کرد». تناسب نظامی عالم و پیوستگیهای حاکی از هدفمندی در آن، بهترین دلیل بر این است که مثلاً دندان برای جویدن، سرپستان مادر برای مکیدن طفل و میوه ها برای خوردن است و جز این راه دیگری برای اثبات حقوق فطری به عنوان امری واقعی وجود ندارد. از صرف ملایمت اتفاقی، یعنی از این که ببینیم تصادفا احتیاجات ما با این امور رفع می گردد، نمی توان نتیجه گرفت که حقی طبیعی یا فطری است. تنها بر اساس اصل غائیت و پذیرش این که نظمی ارادی و هدفمند در کار است، به نحوی که اگر محتاج نبود محتاج الیه بوجود نمی آمد، می توان حقوق فطری را توجیه کرد.

اگر به اصل غائیت اعتراف نکنیم، ناچاریم محصولات طبیعت را به منزله ثروت بادآروده ای قلمداد کنیم که بطور تصادفی بر زمین افتاده و برای بشر مفید است. این امر مبنای حقی بر عالم نمی شود؛ البته انسان به فرآورده هایی که با کار و زحمت خودش تهیه کرده اولویت دارد، اما حق ابتدایی او بر طبیعت از این طریق توجیه نمی شود و تنها در منطق الهی و بر اساس

۱- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۴۷.

پذیرش اصل هدفداری طبیعت، حقوق فطری توجیه پذیر می شود.(۱)

چگونه انسان در برابر خداوند ذی حق است؟

چگونه انسان در برابر خداوند ذی حق است؟

در مباحث قبل گفتیم، مطهری به حقوقی که اعتبار ذاتی دارد و تابع وضع و قانون نیست، اذعان دارد و این قاعده را در حوزه شریعت هم جاری می داند، یعنی قطع نظر از او امر و نواهی شارع، به وجود برخی حقوق واقعی برای انسانها قائل است به نحوی که خطابات شرع هم بیانگر آن حقوق و مصالح واقعی است. سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که چگونه می توان تصور کرد که انسان در قبال خداوند ذی حق باشد؟ آیا این امر با عقاید ما راجع به خداوند و توحید ربوبی سازگار است؟ پاسخی که متکلمان به این سؤال می دهند این است که انسان حقیقتا بر خداوند حقی ندارد؛ اما با نوعی تسامح و مجازگویی می توان در اینجا واژه حق را بکار برد که شواهدی نیز از کلام معصومین علیهم السلام در این باره نقل کرده اند.

آیت اللّه مطهری نیز در کتاب حکمتها و اندرزها می گوید: ذات مقدس باری تعالی که غنی کامل و مالک مطلق است، بر مخلوقات خود حقوقی دارد و بندگان او مدیون فضل و نعمت او و مسئول امر او می باشند بدون این که او مدیون هیچ موجودی باشد.لذا علی علیه السلام می فرماید:

وَلَو کان لاحَد أن یَجری لَه وَ لا یَجری عَلَیه لَکان ذلک خالصا للّه سُبحانَه.(۲)

۱- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۴_۱۶۵.

۲- نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۲۰۷.

اگر در تمام جهان هستی موجودی باشد که بر دیگران حق داشته باشد و دیگران بر او حقی نداشته باشند، او ذات اقدس الهی است.

او هیچ مسئولیت و مدیونیتی ندارد، در حالی که مخلوقات سراسر وجودشان دین و مسئولیت به حق تعالی است: «لا یُسئَلُ عَما یَفعَل وَ هُم یُسئَلون».(۱) در عین حال، ذات اقدس الهی که اطاعت خویش را حق خود بر مردمان خوانده، پاداشی را که به فضل و رحمت خویش به بندگان عنایت می کند، به عنوان حق مردمان بر خودش به رسمیت شناخته است، یعنی با وجود این که هیچ انسانی حق مطالبه ثواب برای اطاعتش ندارد، نام این لطف و عنایتش را حق گذاشته و خود را مدیون بشر برای اعطای اجر و ثواب، معرفی کرده است.(۲)

اما گذشته از مسئله ثواب طاعات و آنچه بر مشرب متکلمان از کلام ایشان نقل کردیم، موضوع حق طبیعی انسان در قبال خداوند به نحوی مقدم بر شرع، چگونه و به چه معنا قابل توجیه است؟ برای روشن شدن مطلب لازم است بار دیگر به مبنای حقوق طبیعی نزد ایشان توجه کنیم. آیت اللّه مطهری نوعی ارتباط غایی تکوینی بین ذی حق و مورد حق ملاحظه می کند، یعنی از این که در طبیعت می بینیم انسان نیازمند و مستعد برای کمالات خاصی هست و دست تدبیر مدبر عالم خلقت فلان شی ء را وسیله مناسب برای

۱- انبیاء ۲۱ آیه ۲۳. هم چنین در این باره ر.ک: اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۳۱۹_۳۲۳.

۲- حکمتها و اندرزها، ص ۱۱۰_۱۱۷نقل با تلخیص.

استکمال او قرارداده است،استحقاق او را درمی یابیم؛ از این رو «می توان گفت که ذی حق که مستحق است، از نوع استحقاق قابل در مقابل معطی است.حق دارد، یعنی قابلیت تامه دارد، بر خلاف آنکه حق ندارد، یعنی شایستگی و قابلیت ندارد و فیض هدر است».(۱)

در کتاب عدل الهی اظهار می دارد: در عالم ارتباطات بشری، ما شخصی را که به حقوق دیگران تجاوز نمی کند و هیچ گونه تبعیض ناروا میان افراد قائل نمی شود و طرفدار مظلوم و دشمن ظالم است،دارای نوعی کمال، قابل تحسین و عادل می دانیم. در مقابل، فردی را که به حقوق دیگران تجاوز می کند و میان افراد تبعیض قائل می شود، ظالم و لایق تقبیح می شماریم؛ اما راجع به خدای متعال چطور؟ آیا عدالت در مورد ذات الهی نیز این طور است؟ اگر فرض کنیم معنای عدل و ظلم به همان مفهوم اخلاقی بکار رفته در حوزه انسانی در مورد خداوند هم قابل جریان باشد، آیا این ها عملاً ـ می تواند در مورد خداوندمصداق پیدا کند؟ بدیهی است که در ارتباط میان خالق و مخلوق، مخلوق هرچه دارد از خالق است؛ هیچکس در برابر خداوند حقی و مالکیتی و اولویتی ندارد، او مالک الملک مطلق است، از این رو اگر عدالت رعایت حق غیر است و ظلم تجاوز به حق غیر، یعنی برای تطبیق این دو لازم است پای حقی در میان باشد، بر این اساس، افعال حق تعالی نمی تواند متصف به عدل و ظلم بشود.

۱- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۹.

استاد در ادامه می گوید: معنایی از عدل که در نظر حکمای الهی قابل استناد به ذات پروردگار است، این است که خداوند در افاضه وجود و کمالات وجودی رعایت قابلیت ها و امکان استفاضه و فیض گیری موجودات را می کند و از آن جا که فیاض علی الاطلاق است، به هر موجودی بر حسب قابلیت و استحقاق وجودی که در مرتبه هست، کمالات وجودی اعطا می کند و منع فیض یا امساک جود نمی کند. عدل خداوند، عین فضل وجود اوست و از فیاضیت او بر می خیزد، نه این که موجودی بر خداوند حق داشته باشد، به نحوی که اعطای آن حق، ادای دین به حساب بیاید یا او حق مطالبه داشته باشد. اگر ما به طور قطع حکم به عدالت خداوند می کنیم، از این روست که می دانیم از فیاض علی الاطلاق جز این سر نمی زند، نه این که از باب تعیین تکلیف برای حق تعالی باشد.(۱)

بنابراین می توان نتیجه گرفت(۲) که اگر فرض شود در ملاحظه فطرت انسان و در متن عالم خلقت به یک رشته استعدادها، قابلیت ها و ارتباط غایی با برخی امور برخوردیم که به طور قطع ما را به این نتیجه می رساند که او شایستگی و استحقاق خاصی دارد، با توجه به اعتقاد ما به فضل و رحمت و تدبیر و حکمت الهی، کشف می شود که مسلماخداوند از اجابت و اعطای متناسب با این استحقاق دریغ نخواهد داشت. از این طریق، قبل از این که در

۱- ر.ک:عدل الهی، ص ۴۷_۵۰ و ص ۶۳_۶۴نقل با اضافه و تلخیص.

۲- البته این نتیجه گیری نگارنده از لوازم کلام آیت اللّه مطهری صورت گرفته است و خود ایشان تصریح به آن ندارد.

خطـاب شـرع به دلیل حجت ظاهر به موضوع پی ببریم، محبت باطن (عقل) به مـدد مطالعه طبیعت ما را به موضوع رهنمون می سـازد؛ البته دربـاره نشانه ها و معیارهای این تشـخیص قطعی عقلی و قلمروی آن، مباحثی هست که بایـد در جای خود تشـریح گردد.

توأم بودن حق با مسئولیت

توأم بودن حق با مسئولیت

از نظر اسـلام، بر خلاـف برخی دیـدگاه هـای مـدرن غربی، انسـان صـرفا مـدعی و طلبکار از طبیعت و دیگران نیست؛ انسانیت انسـان در کسب منـافع شخصـی، زیـاده طلبی و آزادی از قیـد و بنـدها خلاصه نمی شود. هر چنـد تمایل به این امور بخشـی از طبیعت وجود اوست، اما یک عنصـر محوری در شخصـیت انسانی که او را از جماد و حیوان متمایز می کنـد، احساس تعهـد به حق و فضیلت است؛ شرافت انسانی در وجود او خاستگاه نوعی احساس مسئولیت در پیشگاه الهی است.

آیـت اللّـه مطهری بـا اشـاره بـه آیه «اِنـا عَرَضـنا الامـانَه عَلَی الَسـموات وَ الاـرضِ وَ الجِبـال فـأبین أن یَحمِلنهـا و اشـفَقن مِنهـا وَ حَمَلَهاالانسان انَه کان ظَلوما جَهولاً»(۱)، می گوید:

آن امـانت بزرگ که همه از تحمـل آن سر بـاز زدنـد و تنهـا انسان آن را پـذیرفت، تکلیف و مسـئولیت است. هر موجودی از موجودات به هر نقطه که برسـد و هر کمالی را که طی کنـد، بدو ن اراده و اختیار طی می کند، نمی تواند به میل خود و اراده خود را ه خود را عوض کند و تغییر دهد و تنها انسان است که در هر لحظه قادر است به سوی هر هدفی که اراده کند، حرکت خود را تغییر دهد. انسان بسیاری از کمالات و ترقیات خود را

۱- احزاب ۳۳ آیه ۷۲

در پرتو تکلیف و قانون و مسئولیت قانونی طی می کند. برای انسان بسی افتخار است که می تواند حقی را به عهده بگیرد و وظیفه ای را گردن نهد. بسیاری از افراد به نام آزادی می خواهند خود را از قید تکالیف و حقوق آزاد سازند؛ البته انسان می تواند آزاد زندگی کند و باید هم آزاد زندگی کند، ولی به شرط این که انسانیت خود را حفظ کند، یعنی از هر چیزی و هر قیدی می توان آزاد بود، مگر از قید انسانیت. آدمی اگر بخواهد از قید تکالیف و حقوق خود را آزاد بداند، باید قبلاً ـ از انسانیت استعفا بدهد. انسان به حکم همان استعداد و شایستگی فطری، از یک طرف استحقاق بزرگی برای استفاده از مواهب خلقت دارد و از طرف دیگر مسئولیت عظیمی نسبت به همه موجوداتی که در اختیار اوست، از جماد و نبات و حیوان، دارد تا چه رسد به مسئولیت های عظیمی که نسبت به انسانهای مانند خود دارد.(۱)

قرآن کریم می فرماید: «هُو أنشَأكُم من الارض وَاستَعمَرَكُم فيها فَاستَغفروه»؛(۲) یعنی شما را از زمین آفرید و از شما می خواهد که زمین را آباد کنید. بنابراین تنها فرزند زمین و این آب وخاک بودن کافی نیست که حق شما به فعلیت برسد؛ فعالیت و عمران و احیای زمین هم لازم است. تا این تکلیف عملی نشود، آن حق بالقوه به فعلیت نمی رسد. سایر جانداران به حکم غریزه زندگی می کنند، اما انسان که دارای عقل و اختیار بوده و وسعت دایره عملش گسترده است، باید کار کند تا از حق خداداده خویش استفاده کند. تا وقتی که مرحله غریزه است، مثل حق طفل بر پستان مادر، بدون این که تکلیفی باشد، حق ثابت و مسلم است، اما آن گاه که انسان می خواهد از پستان مادر زمین شیر بخورد، دیگر شیر آماده نیست، باید با فعالیت آن را تهیه کند؛ از این رو در مقابل حقی که بر عهده مادر زمین دارد، حقی هم این مادر بر انسان دارد و آن عمران زمین است.

علی علیه السلام در نخستین روزهای خلافتش فرمود: «انکم مسؤولون حتی عن البقاع و

۱- حکمتها و اندرزها، ص ۱۰۵_۱۰۷.

۲- هود ۱۱ آیه ۶۱.

البهائم؛(۱) شما مسئولید (و حقوقی بر عهده شماست)، حتی در قبال زمین و چهارپایان». گمان نبرید اگر این حیوان بارکش و ملک شماست، هر رفتاری که بخواهید می توانید با آن بکنید و مسئول سیر کردن و آب دادن و سلامتی آن نیستید، نه، چنین نیست.

آن حضرت درباره تلازم تکالیف و حقوق می فرماید:

لا یجری لا حد الا جری علیه و لا یجری علیه الا جری له؛(۲) حقی برای کسی نیست مگر آنکه به عهده اش هم حقی است و به عهده کسی حقی نیست مگر آنکه برای او و به نفع او حقی است (یعنی تکلیف و حق از یکدیگر جدا نیستند).(۳)

بسیار از مناصب اجتماعی که به ظاهر و در نظر عامه امتیاز و حقی برای فرد به حساب می آید، در واقع تکلیف و مسئولیتی است برای او. اگر سوء استفاده از مناصب اجتماعی را بگیریم، آن وقت روشن می شود که نمی توانیم عنوان حق به آنها بدهیم، باید عنوان تکلیف به آنها داد؛ شرایط تکلیف هم غیر از شرایط حق است. برای علی علیه السلام خلافت و حکومت تکلیف بود، نه حق؛ در روزهای گرم بیرون دارالاماره می آمد و در سایه می نشست، مبادا ارباب رجوعی بیاید و در آن هوای گرم دسترسی به او پیدا نکند. این در واقع از تکلیف هم بالاتر است، ریاضت است.(۴)

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۶۶.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷.

۳- ر.ک: بیست گفتار، ص ۷۴_۷۷؛ حکمتها و اندرزها، ص ۱۰۶_۱۰۸.

۴- ر.ک: بیست گفتار، ص ۲۹_۳۰.

لزوم اعتراف حکومتها و اولیای دین به حقوق مردم

لزوم اعتراف حکومتها و اولیای دین به حقوق مردم

از نکات مهم در اظهارات آیت اللّه مطهری رحمه الله این است که اکتفای به حقوق انسانی و در نظر نگرفتن مسئولیتها و بر عکس، منحصر دانستن موضوع به تکالیف و وظایف و نادیده گرفتن حقوق انسانی، دو جانب افراط و تفریط بوده و هر دو بر خطاست. کسانی که می خواهند نظام امور جامعه را بر اساس یکی از این دو فرض سامان دهند، با بن بست روبرو خواهند شد؛ چون هم افراط در محوریت قائل شدن برای حقوق و ادعاهای فردی و رویگردانی از مسئولیتها و عواطف انسانی در قبال دیگران و هم تفریط در محوریت دادن به تکالیف و تمکین افراد و نادیده گرفتن حقوق و تشخص آنها، هر دو مشکل زاست.

درباره شق اول، پیش از این اشاره ای داشتیم،(۱) در اینجا در مورد شق دوم مسأله را از زبان آیت اللّه مطهری توضیح می دهیم. ایشان بعد از توجه دادن به این که علمای اسلام با تبین اصل عدل، پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند و توجه به حقوق بشر به عنوان امری ذاتی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به وسیله مسلمانان عنوان شد و آنها پایه حقوق طبیعی و عقلی را بنا نهادند، به یک نکته روانی اشاره می کند، او می گوید:

به نظر من گذشته از علل تاریخی، یک علت روانی و منطقه ای نیز دخالت داشت در این که مشرق اسلامی مسأله حقوق عقلی را که خود پایه نهاده بود دنبال نکند. یک از تفاوتهای روحیه شرقی و غربی در این است که شرق تمایل به اخلاق دارد و غرب به حقوق؛ شرق شیفته اخلاق است و غرب شیفته حقوق. شرقی به

۱- در مبحث «انسان گرایی یا خداگرایی» نیز به این موضوع خواهیم پرداخت.

حکم طبیعت شرقی خودش انسانیت خود را در این می شناسد که عاطفه بورزد، گذشت کند، همنوعان خود را دوست بدارد، جوانمردی به خرج دهد؛ اما غربی انسانیت خود را در این می بیند که حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند و نگذارد دیگری به حریم حقوق او پا بگذارد. بشریت هم به اخلاق نیاز دارد و هم به حقوق، انسانیت هم به حقوق وابسته است و هم به اخلاق، هیچ کدام از حقوق و اخلاق به تنهایی معیار انسانیت نیست. دین مقدس اسلام این امتیاز بزرگ را دارا بوده و هست که حقوق و اخلاق را توأما مورد عنایت قرار داده است. در اسلام همچنان که گذشت و صمیمیت و نیکی به عنوان اموری اخلاقی «مقدس» شمرده می شوند، آشنایی با حقوق و دفاع از حقوق نیز «مقدس» و انسانی محسوب می شود.(۱)

در کتاب سیری در نهج البلاغه درباره لزوم اعتراف حکومتها به حقوق مردم می گوید:

یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد این است که حکومت با چه دیده ای به توده مردم و به خودش نگاه می کند؟ با این چشم که آنها برده و مملوک خود، مالک و صاحب اختیار است و یا با این چشم که آنها صاحب حقند و او خود تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت اول، هر خدمتی انجام می دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می دهد و در صورت دوم، از نوع خدمتی است که یک امین صالح انجام می دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حق حاکمیت آنها باشد از شرایط اولیه جلب رضا و اطمینان آنان است.(۲)

سپس با توجه به تجربه منفی تاریخی از نحوه حاکمیت کلیسا و منجر شدن آن به رشد مادی گری می نویسد:

وقتی علل و ریشه های این امر را جستجو می کنیم، می بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و هم چنین برخی فیلسوفان اروپایی نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومتهای استبدادی از طرف دیگر برقرار کردند. طبعا نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی خدایی فرض شد....

یکی از موجبات عقبگرد مذهبی، این است که اولیای مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار

۱- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۵۶_۱۵۷.

۲- سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۸_۱۲۰.

کنند، مخصوصا هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله ای که استبدادها و اختناقها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکاء به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا بلکه برضد دین و خدا بطور کلی برانگیزد.(۱)

ایشان پس از اشاره به منطق استبدادی موجود در برخی نظریات متفکران مغرب زمین، ادامه می دهد:

در این فلسفه ها مسئولیت در برابر خداوند، موجب سلب مسئولیت در مقابل مردم فرض شده است؛ مکلف و موظف بودن در برابر خداوند کافی دانسته شده است برای این که مردم هیچ حقی نداشته باشند. عدالت همان باشد که حکمران انجام می دهد... آنچه در این فلسفه ها دیده نمی شود این است که ایمان و اعتقاد به خداوند پشتوانه عدالت و حقوق مردم تلقی شود.

حقیقت این است که ایمان به خداوند از طرفی زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به عنوان دو حقیقت مستقل از فریضه ها و قراردادها پذیرفت و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آنهاست.(۲)

آنگاه دراین باره به کلمات افتخار آفرین امیرالمؤمنین علیه السلام استشهاد می کند.(۳)

تقدم حق اجتماع

تقدم حق اجتماع

از مباحث گذشته معلوم شد که مطهری در عین این که به حقوق طبیعی

۱- سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۸ـ۱۲۰.

۲- این فقره از کلام استاد حاوی نکته بسیار ظریفی است، یعنی نه تنها پذیرش دین و تکلیف در برابر خداوند نافی حقوق طبیعی و عدالت اجتماعی نیست، بلکه با توجه به نارساییها و تنگناهای نظری و عملی فلسفه های غیر الهی در توجیه حق و عدالت و در ایجاد پشتوانه منطقی برای التزام به آنها، تنها بر اساس منطق الهی دفاع از حق و عدالت میسر است.

۳- ر.ک: سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۳ـ۱۲۶.

اذعان دارد، این حقوق را در متن یک نظام هدفمند جستجو می کند که حاوی حقایق، ارزشها و غایاتی است. حقوق انسانی هم در راستای آن حقایق ارزشی معنادار و توجیه پذیر می شود.در جهانبینی اسلامی، بر خلاف دیدگاه هایی که در صدد تهی کردن حقوق از عنصر فضیلت است، حقوق انسانی در جوهر خود به حقیقت متعهد است و به غایات و کمالات مکنون در آفرینش انسان و جهان وفادار است؛ بیرون از جاده حقیقت، فلسفه وجودی خود را از دست می دهد.

آیت اللّه مطهری می گوید:

باید هم حق را بشناسیم هم حقیقت را. شناختن حقیقت به این است که نظام هستی و جریان عالم وجود را همانطور که هست تصور کنیم، نه آنطور که در ذهن خود گرفتار خیالات و اوهامی بشویم که از واقع فرسنگها دور است. خودمان را همانطور که هستیم بشناسیم، جهان را همانطور که هست بشناسیم، خداوند را با صفات کمال و جمال و جلال بشناسیم، و اما شناختن حق به این است که دین خود را تمیز دهیم و بدانیم چه مدیونیتهایی داریم؛ بدانیم نسبت به نزدیکترین امور به خودمان یعنی اعضا و جوارح بدن خود مدیونیم و حقوق این ها را ادا کنیم، نسبت به پدر و مادر و زن و فرزندو معلم و همسایه و خویشاوند و همکیشان و هموطنان... اگر خودمان و خدای خودمان و جهانی را که در آن زندگی می کنیم شناختیم و به حقوقی که به عهده ما هست آشنا شدیم، می توانیم با سربلندی و سرافرازی ادعا کنیم که ما هم اهل حقیم هم اهل حقیقت.(۱)

از این رو ایشان در بیان این که چگونه ممکن است در شرایطی حق فردی فدای حق اجتماعی بشود می گوید:

می توان گفت چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیه طبیعت است، و هرچه که در جهت کمال طبیعت باشد، حق است، هرچند مستلزم ابطال حق جزئی یک فرد باشد،

۱- حکمتها و اندرزها، ص ۱۰۸.

نظیر حق داشـتن نوع اشرف (در مورد) تغزی از نوع اخس است. حقوق علت تامه نیستند، بلکه مقتضی هستند و ظلم ابطال حق بدون حق است و اما اگر خود طبیعت، حق ابطال حقی را داده باشد ظلم نیست.(۱)

بنابراین اگر ایشان در بیان منع حقوقی خودکشی، از حق الهی و حق اجتماع سخن می گوید از همین روست:

هیچکس نمی تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خودم را دارم، می خواهم خودم را معدوم کنم. اجتماع به او می گوید من در این ساختمان مجهز سهیم و شریکم... تو حق نداری پیش از آنکه دین اجتماع خود را بپردازی، خود را معدوم کنی... و اگر فرضا اجتماع از حق خود بگذرد و قانونی تصویب کند. خودکشـی را اجازه دهد، باز هم از نظر حق الهی حق ندارد، یعنی هرکس بیش از آن انـدازه که از آن خودش است از آن خـالقش است، نه به معنـای این که خالق در او ذی نفع است، بلکه به معنای این که در او ذی نظر است.(۲)

از نظر مطهری حقوق انسانی حدود و ثغوری دارد که یکی از آن حدود، حق اجتماع است:

بـدون شـک انسـان یـک موجود احتماعی است.معنای این که انسان یک موجود اجتماعی است، مسـلما صـرف این نیست که انسانها باید با یکدیگر در یک مکان، مثلاً در شـهر یا ده، زندگی کنند... صـرف این نیست که فقط با هم گله وار زندگی می کنند، بلکه زندگی افراد بشر بر اساس یک سلسله روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت می گیرد.(۳)

ایشان با رد نظر کسانی که تشکل اجتماعی را مانند یک شرکت سهامی قرارداد افراد تلقی می کنند، می گوید:

به دلیل این که اجتماع خودش وجود دارد، چون ترکیب وجود دارد و به دلیل این که اجتماع وحدت دارد، عمر دارد،حیات و موت دارد و نمی تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد. پس حرف اصالت فردی ها که به

۱- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۳۵_۲۳۶.

۲- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۸۹.

۳- اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۱۲۲_۱۲۴ نقل با تلخیص.

کلی اجتماع را امری اعتباری می دانند، غلط است.(۱)

در نظر ایشان فرضیه ای هم که فقط برای اجتماع اصالت قائل است و فرد را کاملاً فانی و مضمحل در جامعه می داند، درست نیست؛ هم فرد اصالت دارد هم جامعه.از نظر اسلام هردو ذی حق هستند.(۲)

در پاسخ به این سؤال که چگونه می توان بخاطر اجتماع، حقوق فردی را علیرغم رضایت او محدود کرد، ایشان معتقد است: دیدگاههای فردگرایانه و مبتنی بر قرارداد نارساست، زیرا نمی توان گفت شرکت افراد در اجتماع، امضای ضمنی قراردادی این گونه امور است؛اما بر مبنایی که خود ایشان در حقوق فطری دارد، در عین این که برای فرد معتقد به حق طبیعی هستیم، برای جامعه هم هویت حقوقی قائلیم. شرکت فرد در اجتماع و گره خوردن سرنوشت او به غایات اجتماعی به فرمان طبیعت است. اصل تقدم حقوق اجتماعی بر حقوق فردی نیز ناشی از همین امر طبیعی و حقیقت نهفته در آن است.(۳)

البته واضح است که اگر در جایی به سبب تقدم مصالح عمومی بر منافع خصوصی، خسارتی متوجه افراد شد، باید جبران شود، مثلاً شهرداری ها می توانند در موقع احداث معابر و توسعه خیابانها به قدر لازم مالکیت زمینها را از اشخاص سلب کنند، ولی موظفند بهای عادلانه املاک را به آنها

۱- اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۳۳۱.هم چنین ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۲۷.

۲- ر.ک: اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۳۲۴ و ۳۳۵.

۳- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی،ص ۲۳۲.

بپردازند.(۱)

عدم تجاوز به حقوق کافی نیست

عدم تجاوز به حقوق کافی نیست

مسئله حقوق انسانی در نظر آیت اللّه مطهری تنها به عدم تجاوز به حقوق منحصر نمی شود. صرف این که افراد از نقض حقوق دیگران منع شوند یا ظلم و تجاوز صورت گرفته جبران شود کافی نیست. لازم است شرایط جامعه طوری باشد که مردم با حقوق خود آشنا باشند و بتوانند حقوق فردی و اجتماعی خود را به نحو مطلوب استیفا کنند.همانطور که در بهره گیری از طبیعت باید از ابزار استیفای حقوق که به بشر داده شده است استفاده کرد و و اگر چنین نشود کفران نعمت شده، فضای جامعه هم باید این طور باشد. حق گرفتنی است؛ اسلام مرد حقگو و حق طلب را می پسندد.فضای جامعه باید از این نظر زنده باشد، محیط ساکت و تمکین کن، محیط مساعد برای رشد میکروب ظلم و ظالم است. ملتی آزاد است که به افرادش حق مداخله در امور اجتماعی می دهد، افراد به درستی تشویق و از نادرستی منع می شوند.(۲)

علی علیه السلام در نامه اش به مالک اشتر می فرماید:

انی سمعت رسول اللّه صلی الله علیه و آله یقول فی غیر موطن: من تقدس أمه لا یؤخذ للضعیف

۱- بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی،ص ۲۳۵؛ بیست گفتار، ص ۱۳۵.

۲- ر.ک: بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی،ص ۲۳۳_۲۳۴.

فیها حقه من القوی غیر متتعتع.(۱)

من از پیامبر مکررا شنیدم که می فرمود: هیچ امتی به مقام قداست و طهارت و مبرای از عیب بودن نمی رسد مگر این که به مرحله ای رسیده باشد که ضعیف در مقابل قوی بایستد و بدون آنکه لکنت بر زبانش بیفتد حقش را مطالبه کند.(۲)

به عبارت دیگر، ایشان در مورد حقوق سیاسی _اجتماعی، گذشته از جنبه سلبی آنها، یعنی منع افراد از پایمال کردن حقوق دیگران،به جنبه اثباتی آن، یعنی لزوم احیای حقوق و ایجاد زمینه برای استیفای مطلوب از حقوق توجه دارد و در این راه بر لزوم تعاون اجتماعی تأکید می کند.(۳)

انسان گرایی یا خداگرایی

انسان گرایی یا خداگرایی

در مباحث قبل گفتیم که از نظر مطهری حق و تکلیف با هم ملازمند؛ خاستگاه حقوق طبیعی در دامن خود واجد همسویی با حقیقت و فضیلت هم هست. دیدگاههایی که فقط بر حقوق تکیه می کنند و مسئولیتهای انسان را نادیده می گیرند و نیز نظر دیدگاههایی که فقط بر تکالیف تکیه می کنند و به حقوق مردم بی توجهند، هردو بر خطا هستند.

در غرب ارباب کلیسا در دوره حاکمیت خود، اشتباه دوم را مرتکب شدند. نهضتهای شکل گرفته علیه کلیسا در دوره مدرن نیز دچار اشتباه اول

۱- نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲- ر.ك: انسان كامل، ص ۲۹ و ۱۵۶.

۳- ر.ك: حكمتها و اندرزها،ص ۱۱۱_۱۱۲.

شدند.امروزه هم در مغرب زمین ما شاهد نظریاتی هستیم که تحت لوای اومانیسم سعی دارند انسان و خواسته های او را محور حقوق قرار دهند، به نحوی که به کلی از تعهد به معیارهای ماورایی و مؤلفه های جهت دهنده غایی و ارزشی تهی فرض می شود. انتظارات، ادعاها،منافع و تقاضاهای خودخواسته به صورتی رها از موازین ارزشی پیشین، خاستگاه حقوق قلمداد می شود و در مقام تبیین حقوق تنها به ارزشهای محسوس مادی و نفسانی بها داده می شود و به جنبه های متعالی تر وجود انسان توجه نمی شود. تنها قیدی که این دیدگاهها به عنوان حد حقوق می پذیرند، عدم مزاحمت برای آزادیهای دیگران است که این هم ناشی از ضرورت زندگی اجتماعی و تزاحم های برخاسته از آن بوده و گریزی از آن نیست. مصلحت اندیشی افراد خود محور، که فقط در بند منافع شخصی اند، نیز اقتضا می کند برای حفظ حیات جمعی که بدان محتاجند به این محدودیت تن در دهند.

نزد آیت اللّه مطهری این نوع انسان گرایی از جهات مختلف قابل انتقاد است: نه از عهده توجیه حقوق بر می آید، نه انسان را به خوبی شناخته و نه در ترویج انسانیت و حقوق انسانی توفیق دارد. در کتاب نظام حقوق زن در اسلام درباره اعلامیه حقوق بشر و تناقض این گونه اعلامیه ها با مدعیات فلسفه های حاکم در غرب درباره انسان، می گوید:

اعلامیه حقوق بشر چون بر اساس احترام به انسانیت و آزادی و مساوات تنظیم شده و برای احیای حقوق بشر به وجود آمده، مورد احترام و تکریم هر انسان با وجدانی است... از نظر این اعلامیه انسان بواسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود دارای یک سلسله حقوق و آزادیها شده است که سایر جانداران بواسطه فاقد بودن آن حیثیت و شرافت و کرامت ذاتی، از آن حقوق و آزادی ها بی بهره اند. نقطه قوت اعلامیه هم این است... (لکن) باید بپرسیم آن حیثیت ذاتی انسانی که منشأ حقوقی برا ی انسان گشته و او را از اسب و گاو و

گوسفند و کبوتر متمایز ساخته چیست؟ و همینجاست که یک تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر از یک طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می گردد. در فلسفه غرب سالهاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده... انسان از نظر غربی تا حدود یک ماشین تنزل کرده است؛ روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده است؛ اعتقاد به علت غایی و هدف داشتن طبیعت یک عقیده ارتجاعی تلقی می گردد؛ در غرب از اشرف مخلوقات بودن انسان نمی توان دم زد....(۱)

آیت اللّه مطهری اظهار می دارد که مسئله مهم اجتماع امروز بشر این است که هم خود را فراموش کرده، هم خدای خود را و به جای توجه به باطن خویش یکسره متوجه دنیای حسی و مادی شده است. تا وقتی که چنین تفکری حاکم باشد و ایمان دینی در کار نباشد، چنین اعلامیه هایی پشتوانه نخواهد داشت؛ «مگر فرانسویها اول کسانی نبودند که اعلامیه جهانی حقوق بشر را منتشر کردند؟ ولی این اعلامیه در جنگ جهانی اول و دوم کجا رفت؟! در حادثه الجزایر کجا رفت؟! مگر آنجا حقوق بشر نبود؟!»(۲)

ایشان اگزیستانیسیالیسم الحادی را که آزادی انسان را به معنای بی مسئولیتی در برابر خداوند تفسیر می کند، به شدت مورد انتقاد قرار می دهد:

بعضی ادعا کرده اند که خود واقعی انسان، خود نداشتن و آزادی است... آقای سارتر می گوید: من به دلیل این که انسان آزاد است می گویم پس خدایی نباید وجود داشته باشد، چون اگر خدایی وجود داشته باشد، انسان دیگر نمی تواند آزاد باشد، چطور؟... اگر خدایی باشد معنایش این است که خدا یک ذهنی دارد و قبلاً طبیعت من را در ذهن خودش تصور کرده، و اگر من در ذهن خدا تصور شده باشم، نمی توانم آزاد باشم، بلکه باید مجبور باشم، همان جور باشم که در ذهن خدا بوده ام.(۳)

۱- نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۶۹_۱۷۵.

۲- فلسفه اخلاق، ص ۲۸۶_۲۸۷.

۳- فلسفه اخلاق، ص ۲۱۵_۲۱۶.

عنوان اصالت وجود طرح کرده اند به نحو دیگری و نه با این عنوان، در کلمات علمای ما آمده است که البته مطلب ریشه قرآنی دارد و آن این که انسان مانند اشیای طبیعی نیست، خودش وجود خویش را انتخاب می کند و می سازد؛ از این رو بسته به این که چه ملکاتی برای خودش کسب کرده باشد، به صورتهای مختلفی در روز قیامت محشور می شود.

ای برادر تو همه اندیشه ای

مابقی تو استخوان و ریشه ای

گر بود اندیشه ات گل گلشنی

ور بود خاری تو هیمه گلخنی

هرکس هرچه را دوست داشته باشد با هم اوست و حقیقتش همان می شود و با همان محشور می شود.

گر در طلب گوهر کانی، کانی

ور در پی جستجوی جانی، جانی

من فاش کنم حقیقت مطلب را

هرچیز که در جستن آنی، آنی

هرچه را جستجو می کنی، همان هستی؛ اما این ها به این معنا نیست که انسان فاقد سرشت و طبیعت است و خودی ندارد، بلکه خودی انسان این گونه است و چنین اقتضایی دارد.

استاد مطهری انسان گرایی و دفاع از انسانیت را تنها در صورت اعتقاد به خدا منطقی و امکان پذیر می داند:

آیا امکان دارد آن معنویتی که امروزه مورد قبول اغلب مکاتب است و از آن به «اومانیسم» تعبیر می کننـد، بـدون پیـدایش آن عمقی که ادیـان پیشـنهاد می کننـد، ایجـاد گردد؟ آیا ممکن است انسان یک موجود معنوی و یا به تعبیر این آقایان انسان گرا بشود بی آنکه قادر باشـد خود را و جهان را تفسـیر معنوی بکنـد؟ آیا معنویت بـدون ایمان به خدا، بدون ایمان به مبدأ و معاد، بـدون ایمـان به معنویت انسـان و این که در او پرتوی غیر مـادی حاکم و مؤثر است، اساسا امکان پـذیر هست؟ پاسـخ همه این سؤالها منفی است.(۱)

کسانی که بر اساس مادی گری و انکار دین، دم از انسانیت و انسان دوستی می زننـد، منطق درستی ندارند، زیرا انسان دوستی مسـلما به معنای دوست داشـتن این حیوان دوپا ولو این که یک جنایتکار و همه وجودش ضد مسـیر انسانیت باشد، نیست. اگر چنین باشـد، فرق گذاشـتن میـان انسـان و حیوان یا درخت اساسـی نـدارد؛ البته نتیجه منطق مادی که انسان را در حـد حیوانیت تنزل می دهـد جز این نیست. اگر برای انسان و انسانیت حساب مسـتقل و جداگانه ای باز می کنیم، در صورتی موجه است که از انسانیت معنایی را بفهمیم که ارزشـمند است و انسانها را در مسیر شرافتمندانه انسانیت دوست بداریم؛ از این رو گاهی هم با انسانی که بر ضد انسانیت است، برای انسانیت مبارزه می کنیم. یافتن ارزشهایی که انسانیت و اخلاق را معنادار می کند، بدون در نظر گرفتن سر سلسله معنویات یعنی خداوند میسر نیست.(۲)

۱- پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۳۶_۱۳۷.

۲- ر.ک: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۵۴_۲۵۶؛ فلسفه اخلاق، ص ۲۷۹.

در پاسخ کسانی که از یک طرف دم از خدمت به خلق و درد خلق داشتن می زنند و از طرف دیگر خدا و درد خدا داشتن را نفی می کنند، می گوید:

اگر انسان بسوی خدا نرود، درد انسانش هم به جایی نخواهد رسید. انسانیت درد خداست و از درد خدا درد انسان است... اگر بگوییم انسان بدون این که از خودش بسوی خدا حرکت کند، می خواهد برود بسوی انسانها، مثل مکتبهای مادی انسانی امروز برای نجات انسانها هیچ کاری از او ساخته نیست و دروغ محض است. آنهایی توانسته اند انسانها را نجات بدهند که اول خودشان نجات پیدا کرده اند. این نجات انسانها یعنی چه؟ نجات انسانها از چه؟ از اسارت طبیعت، نجات انسانها از اسارت انسانهای دیگر که معنایش آزادی انسان است... تا انسان از خود محدود خودش نجات پیدا نکند، هرگز از اسارت طبیعت نجات پیدا نمی کند و از اسارت انسانهای دیگر هم نجات پیدا نمی کند. از نظر اسلامی انسان آن کسی است که درد خدا را داشته باشد و چون درد خدا را دارد، درد بشر دارد، درد انسانهای دیگر را هم دارد.(۱)

در دیدگاه اسلامی هویت حقیقی انسان پرتوی از حقیقت الوهی است و شهود من حقیقی از شهود خداوند جدا نیست. انسان گرایی، به معنای واقعی کلمه و خداگرایی دو روی یک سکه است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».(۲)

۱- انسان کامل، ص ۵۳_۵۴.

۲- مقاله حاضر بخشی از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

نگرشی بر اندیشه های شهید مطهری درباره صهیونیسم و مسئله فلسطین

اشاره

نگرشی بر اندیشه های شهید مطهری درباره صهیونیسم و مسئله فلسطین(۱)

محمدتقی تقی پور

انگیزه و عنصر اصلی در نهضت حسینی

انگیزه و عنصر اصلی در نهضت حسینی

استاد شهید مرتضی مطهری، ارزشمندترین و مؤثرترین عامل در نهضت حسینی را عنصر امربه معروف و نهی ازمنکر دانسته اند. از دیدگاه شهید مطهری، نه فقط «عنصر امربه معروف و نهی ازمنکر به نهضت حسینی ارزش داد»، بلکه حسین هم به امربه معروف و نهی ازمنکر (در جهان اسلام) ارزش داد. امربه معروف و نهی ازمنکر نهضت حسینی را بالا- برد ولی حسین علیه السلام این اصل را به نحوی اجرا کرد که شأن این اصل(در جهان اسلام) بالا رفت، یک تاج افتخار بر سر اصل امربه معروف و نهی ازمنکر نهاد.

ضرورت شناخت

ضرورت شناخت

جایگاه بالای عنصر امربه معروف و نهی ازمنکر در نهضت حسینی از یک سو و ارزش و اعتباری که نهضت حسین علیه السلام به آن داد از سوی دیگر، ضرورت بازشناسی این اصل را به همه مسلمانان به ویژه شیعیان آل علی علیه السلام گوش زد می کند. شهید مطهری خود در این باره چنین تذکر داده است:

۱- پگاه اندیشه، ویژه نامه سالگرد شهادت استاد مطهری، ضمیمه ماهنامه بصائر، اردیبهشت ماه ۱۳۸۱.

«ما باید امربه معروف و نهی ازمنکر را از نظر اسلام بشناسیم که این چه اصلی است؟ این چیست که آن چنان اصالت و قدرت دارد و آن چنان از نظر اسلام ماهیت دارد که مردی مانند حسین بن علی علیه السلام را وادار می کند که در راه آن جان خویش را از دست بدهد، خون خود را بریزد، خون عزیزان خود را بریزد و تن به فاجعه ای بدهد که واقعا در دنیا کم نظیر است.»

بر اساس دیدگاه علامه شهید مرتضی مطهری، بصیرت و آگاهی، گام اصلی و شرط اساسی در عنصر امربه معروف و نهی ازمنکر است: «این وظیفه بزرگ (امربه معروف و نهی ازمنکر) دو رکن و دو شرط اساسی دارد. یکی از آنها رشد، آگاهی و بصیرت است. از شما می پرسم: اصلاً من و شما می فهمیم که امربه معروف و نهی ازمنکر چیست و چگونه باید انجام شود؟ تا حالاـ که امربه معروف و نهی ازمنکرهای ما اطراف دکمه لباس و بند کفش مردم بوده است: در حول و حوش موی سر و دوخت لباس مردم بوده است! اما اصلاً معروف می شناسیم که چیست؟ منکر می شناسیم که چیست؟»

روح وهدف

روح وهدف

استاد شهید مرتضی مطهری، پس از تبیین جایگاه عنصر امربه معروف و نهی ازمنکر در جامعه اسلامی و نیز ضرورت بازشناسی درست آن، درباره ابعاد، گستره، روح وهدف اصل مزبور، چنین تفسیر فرموده اند:

«معروف و منکر از نظر اسلام محدود به حد معینی نمی شود. تمام هدف های مثبت اسلامی داخل در معروف و تمام هدف های منفی اسلامی داخل در منکر است و اگر چه در امربه معروف ونهی ازمنکر تعبیر امر و نهی است

ولی با توجه به قرائنی که از خود قرآن کریم می توان استنباط کرد و به نص احادیث قطعی اسلامی از مسلمات فقه اسلامی ماست و تاریخ اسلامی ما بدان گواهی می دهد، مقصود از آن تنها امرو نهی لفظی نیست، بلکه مقصود استفاده کردن از هر وسیله مشروع برای پیش برد هدف های اسلامی است. پس اگر بخواهیم روح امربه معروف و نهی ازمنکر را با ترجمه و تعبیر فارسی خودمان بیان کنیم باید بگوییم لزوم استفاده از هر وسیله مشروع برای پیش برد اهداف اسلامی.»

مقتضیات زمان

مقتضیات زمان

نتیجه ای که مباحث مزبور به دست می دهد، این است که پس از درک درست جایگاه و اهمیت امربه معروف و نهی ازمنکر و شناخت روح، ابعاد، گستره و هدف آن، تکلیف جامعه اسلامی مطابق مقتضیات زمان نیز در برابر این اصل مهم دانسته شود. استاد شهید مرتضی مطهری، دیدگاه خود را در این باره چنین ابراز فرموده اند:

«ما بنشینیم اینجا و بگوییم عنصر امربه معروف و نهی ازمنکر در نهضت حسینی یک عامل بزرگ که حسین علیه السلام را به حرکت وا داشت، او را از جا تکان داد، امربه معروف بود؛ حسین بن علی علیه السلامبه امربه معروف و نهی ازمنکر ارزش داد؛ اسلام برای امربه معروف و نهی ازمنکر ارزش درجه اول قائل است، یعنی آن را یکی از ارکان تعلیمات خودش می داند، اگر این رکن نباشد، سایر تعلیمات نمی توانند کار کنند؛ این ها درست، ولی ما چه کار کنیم؟ آیا ما دائم از گذشته صحبت کنیم؟ یا گذشته برای آینده است؟ آینده

و گذشته را باید به یکدیگر مربوط و متصل کرد. از نهضت حسینی در همین زمینه باید استفاده کرد؛ مردم را آگاه نمود. ببینند چه می کنند؟ چگونه تبلیغ می کنند؟ چگونه کتاب می نویسند و چگونه باید بنویسند؟ درباره چه مسائلی باید فکر کنند و درباره چه مسائلی حساسیت دارند؟

ببینیم علی بن ابیطالب علیه السلام و حسین بن علی علیه السلام روی چه مسائلی حساسیت داشتند، ما هم روی همان مسائل حساسیت نشان دهیم. چرا آنها روی مسائلی حساسیت نشان می دهند و ما روی مسائل دیگر؟»

مصادیق در دنیای معاصر

مصادیق در دنیای معاصر

شهید مطهری، پس از ذکر و بررسی این مقدمات، سعی نموده تا جامعه اسلامی و بلکه امت اسلام را با مصادیق معروف و منکر در دنیای معاصر آشنا سازد و از این طریق با هر گونه کج فهمی و کوته نظری در این مسیر مبارزه نماید. زیرا از دیدگاه آن شهید، شناخت درست و دقیق مصادیق معروف و منکر در جهان امروز، موجب خواهد شد تا مسلمانان به دور از هر گونه کج روی ها و انحرافات، تکلیف خود را بهتر و بیشتر بشناسند. آن شهید بزرگوار با اعلام صریح و شجاعانه مواضع و دیدگاه خود، مصداق بارز معروف و منکر در جهان معاصر را چنین تبیین و تشریح فرموده است:

«اگر پیغمبر اسلام زنده بود، امروز چه می کرد؟ و درباره چه مسئله ای می اندیشید؟ واللّه و باللّه قسم می خورم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در قبر مقدسش از یهود می لرزد. این یک مسئله دو دو تا چهار تاست، اگر کسی نگوید، گناه کرده است. من اگر نگویم واللّه مرتکب گناه شده ام و هر خطیب

و واعظی اگر نگوید مرتکب گناه شده است.»

استاد شهید مرتضی مطهری در سال ۱۳۴۸ هجری شمسی، مطابق سال ۱۳۹۰ هجری قمری، یعنی حدود سی و سه سال پیش، در اوج دوران استبداد شاهنشاهی، زمانی که ایادی صهیونیسم بر ایران حاکمیت بلا منازع و کامل داشتند؛ به تبعیت از مقتدای خویش، خمینی عزیز رحمه الله، حمایت از آرمان فلسطین و مقابله با خطر یهود را، به ترتیب، مصداق آشکار معروف و منکر تشخیص داده و آنره سرلوحه فعالیت و حرکت خویش قرارداده بود زیرا امام خمینی رحمه اللهپرچمدار بزرگ نهضت اسلامی نیز بزرگترین خطر وارده بر اسلام را از ناحیه «یهود» می دانست:

«حالا که خطر بر اسلام وارد شده است و آن خطر یهود است.»

«آقایان بدانند که خطر امروز بر اسلام کمتر از خطر بنی امیه نیست.»

مسئله فلسطین

مسئله فلسطین

سرزمین فلسطین از صدر اسلام به مدت بیش از ۱۳ قرن (جز قریب یک سده که تحت تاخت و تاز صلیبیان صهیونی صفت قرار داشت) همواره در اختیار مسلمین بود و پیروان همه فرق و ادیان در کنار مسلمانان، بی هیچ مانع و مشکلی، در کمال آرامش زندگی می کردند.

اما حدود یک قرن و نیم پیش، زمزمه ها، دسیسه ها و توطئه هایی در عرصه جهانی در مسیر اشغال این سرزمین اسلامی شکل و نضج گرفت تا آنگاه که منجر به جنگ جهانی اول و تلاشی امپراطوری عثمانی و اشغال فلسطین توسط قوای متفقین و لشکر انگلیس، تحت فرماندهی یک ژنرال یهودی بنام

«آلبنی»، بـا همکـاری و مساعـدت گسـترده لژیـون به اصـطلاح عرب، تحت فرمانـدهی «فیصـل بن شـریف حسـین» بـا هـدایت سازمانهـای مخفی و پشت پرده مـاسونی ــصـهیونی گردیـد. جـامعه اتفـاق ملـل لایحه قیمومیت فلسـطین از سوی انگلسـتان را تصـویب کرد و یکی از وزیران یهودی کـابینه بریتانیـا بنـام هربرت سـموئیل به عنوان کمیسـر عـالی سـرزمین اسـلامی فلسـطین منصوب و به آن منطقه اعزام شـد. با این زمینه سازیها، اشـغال تدریجی فلسـطین از سوی اشـغالگران صـهیونیست از یک سو و انتقـال و کـوچ گسـترده یهودیهـای ممالـک مختلف جهـان به فلسـطین از سوی دیگر، سـرعت و شـدت یـافت. در سـال ۱۹۴۷ م/۱۳۲۶ ش، مجمع عمومی سازمـان ملـل بـا هـدف ایجـاد دو دولت یهودی و فلسـطینی، قطع نـامه ۱۸۱ را تصویب و سـرزمین فلسـطین را به دو منطقه یهودی و عربی تقسـیم کرد. به دنبـال این تحرکـات در ماه مه ۱۹۴۸ م / اردیبهشت ۱۳۲۷ ش، تأسیس رژیم نامشـروع «اسرائیل» از سوی بن گوریون یکی از رهبران صهیونیسم، بطور علنی و رسمی اعلام شد. این رژیم تازه تأسیس یافته فورا از سوی آمریکا، انگلسـتان، شوروی و چندی بعد سازمان ملل متحد، به رسـمیت شـناخته شد. از آغاز اولین تهاجم و یورش مهاجمان یهود به فلسـطین، تا کنون صدها هزار مسـلمان فلسـطینی به طرز وحشیانه ای به خاک و خون کشیده شده و یا از آن سـرزمین اخراج و آواره شـده اند. کشـتار وحشـتناک کودکان و زنان و دختران دهکده فلسـطینی دیر یاسـین و مردم بی دفـاع کفر قـاسم، صبرا و شتیلاـ و... تنهـا نمونه هـایی از جنایات اشـغالگران در این سـرزمین است زیرا در اولین تهاجم و تقابل رژیم صهیونیستی با کشورهای عربی در سال ۱۹۴۸ م/۱۳۲۷ ش، مهاجمان یهود

قریب پانصد شهر، روستا و آبادی فلسطینی را منهدم و با خاک یکسان نموده و از نقشه جغرافیا محو کردند و قریب یک میلیون فلسطینی را قتل عام و یا از آن سرزمین اخراج کرده و آواره و راهی کشورها و ممالک عربی هم جوار ساختند.

اوهام اسرائیلی

اوهام اسرائیلی

آنچه در این مقوله گفتنی است دلایل و توجیهات صهیونیستها در اشغال فلسطین است که مدعی اند این سرزمین چند هزار سال پیش متعلق به قوم بنی اسرائیل بوده و صهیونیستهای امروز به عنوان وارثان آنها حق دارند که با هر وسیله و شیوه، این خطه را از وجود اعراب مسلمان خالی کنند و آنرا به تصرف خود در آورند.

استاد شهید مرتضی مطهری با بیانی مستدل، منطقی، تاریخی، حقوقی و در عین حال بسیار کوتاه و زیبا در پاسخ به ادعای موهوم یهود، ثابت می نمایند که فلسطین متعلق به این جماعت نبوده و زندگی چند ده ساله قوم بنی اسرائیل، آن هم در چند هزار سال قبل، نه فقط حقی نمی آفریند که خود به خود خط بطلانی است بر ادعای موهوم و توجیهات دروغین صهیونیان؛ پاسخ شهید مطهری در این باره چنین است:

«گذشته از جنبه اسلامی، فلسطین چه تاریخچه ای دارد؟ قضیه فلسطین مربوط به دولتی از دولتهای اسلامی هم نیست؛ مربوط به یک ملت است، ملتی که او را به زور از خانه اش بیرون کرده اند. تاریخچه فلسطین چیست؟ مدعی هستند که سه هزار سال پیش، دو نفر از ما (بنی اسرائیل) (داود و

سلیمان) برای مـدت موقتی در آنجا سـلطنت کرده انـد. تاریـخ را بخوانیـد؛ در تمام این مدت دو سه هزار ساله، چه زمانی بوده است که سـرزمین فلسـطین به یهود تعلق داشـته است؟ چه هنگـام بوده است که بیشتر سـرزمین فلسـطین از آن یهود باشـد؟ آیا بیشتر سـرزمین فلسـطین از آن ملت یهود است؟ قبـل از اسـلام هم مـال آنهـا نبود، بعـد از اسـلام هم مـال آنهـا نبود. روزی که مسـلمین فلسـطین را فتـح کردنـد، فلسـطین در اختیار مسـیحی ها بود نه در اختیار یهودیها و اتفاقا مسـیحی ها با مسـلمین صـلح کردند، یکی از مواردی که در صـلح نامه گنجاندند این بود که شـما یهود را در اینجا راه ندهید. گفتند ما با شـما زندگی می کنیم ولی با یهود زندگی نمی کنیم. چطور شد که یک دفعه نام وطن یهودی به خود گرفت؟

موضوع مهم دیگری که شـهید مطهری بر آن تأکید داشـتند، عدم ارتباط نژادی بسـیاری از یهودیهای جهان با قوم بنی اسرائیل است. «صهیونیسـتها» یعنی یهودیانی که دهها قرن بود در گوشه های دیگر دنیا زنـدگی می کردنـد و از نژادهای دیگر بودنـد. من خودم فکر می کردم که یهودیان موجود، همه از نسل اسـرائیل انـد. حالا می بینم تاریـخ تشـکیک می کنـد: می گوید این حرف دروغ است. بسیاری از یهودیها اصلاً از نسل اسرائیل نیستند: جامع مشترکشان فقط مذهب است و بس. حتی نژادشان هم خالص نمانده است.» اسـناد و داده های تاریخی نیز این دیدگاه اسـتاد شـهید مطهری را مورد تأیید قرار داده اند. آرتور کسـتلر یهودی معتقـد است: اکـثر یهودیـان امروز جهـان از تبـار خزران بت پرسـتی هسـتند که بین قرون هفتم و دهم میلادی (حـدود دویست سال) در مناطقی بین قفقاز و ولگا، حکومتی تحت عنوان خزر و

خزران داشتند. به گفته کستلر یهودی، این جماعت ابتدا از آیین شمنی، یعنی نوعی بت پرستی پیروی می کردند لیکن بعدها به دلیل یک سری غرض سیاسی، به یهودیت گرویدند و پس از انقراض پادشاهی خزران، به مناطق مختلف جهان به ویژه اروپا کوچ کردند

دولتها و مجامع غربی

دولتها و مجامع غربی

نکته حساس و تاریخی مهم که شهید مطهری به آن اشاره کرده اند، نقش مجامع بین المللی و دولتهای غربی و تبانی آنها با صهیونیسم در اشغال سرزمین فلسطین است:

«چطور شد که یک دفعه نام «وطن یهودی» به خود گرفت؟ یکی از قضایایی که کارنامه قرن ما را تاریک می کند این قرنی که به دروغ نام حقوق بشر، نام آزادی، نام انسانیت بر آن گذاشته اند، همین قضیه است.»

و در ادامه افزودند:

«بعد که انگلستان وسیله مهاجرتشان را فراهم کرد به این سرزمین مهاجرت کردند.» این واقعیت تاریخی را نمی توان نادیده گرفت که کانون دسیسه ها و توطئه های صهیونیستی در کشورهای اروپایی، به ویژه انگلستان بود.

شهید مطهری در کمال تدبیر و فراست، چون سیاستمداری بزرگ، در همان دوران خفقان رژیم ستم شاهی که یهودیها در ایران نفوذ فراوان و گسترده داشتند، در این باره چنین فرمود:

«جنگ بین الملل اول پیش می آید. متفقین با عثمانیها می جنگند (من نمی خواهم از عثمانیها دفاع کنم ولی هر چه بود، حکومت واحدی بود؛ اگر ظالم هم بود، بالاخره واحد بود.) اعراب ساده لوح که از حکومت عثمانی به

ستوه آمده بودند، تحریک متفقین را پذیرفتند. از داخل علیه حکومت عثمانی جنگیدند و به وعده این که به خود آنها در مقابل عثمانیها استقلال بدهند. انگلیسی ها به این ها قول قطعی دادند که ما به شما استقلال می دهیم به شرط این که به نفع ما باعثمانیها بجنگید. این بیچاره ها جنگیدند. در خلالی که این بدبختهای نادان ناآگاه داشتند با دولت تا حدودی اسلامی خودشان می جنگیدند، انگلستان قول و قرار خودش را با حزب صهیونیسم ـ که تازه تشکیل شده بود_ محکم کرد که فلسطین را به شما می دهیم در قلب کشور اسلامی. جامعه ملل به وجود می آید (عدالت را ببینید!) و تصویب می کند که در دنیا ملتهایی هستند (خصوصا ملتهایی که از عثمانی جدا شده اند) که چون رشد ندارند، ما باید برایشان سرپرست معین کنیم تا این ها را اداره کنند. در واقع می خواستند ارثیه عثمانیها را تقسیم کنند. قسمتی از آنها را دادند به فرانسه، قسمتی را دادند به انگلستان و... از جمله جاهایی که انگلستان گرفت فلسطین بود. گفت من قیم و سرپرست شما هستم، رسما شد کفیل: بعد به صهیونیستها وعده داد (وعده معروف بالفور) که من اینجا را به شما می سپارم... بعد که انگلستان وسیله مهاجرتشان را فراهم کرد و به این سرزمین مهاجرت کردند.»

از قوم گرایی تا آیین صهیونی

از قوم گرایی تا آیین صهیونی

از دیدگاه شهید مطهری دو عنصر مؤثر در تقویت و تحکیم ارکان و موجودیت رژیم نامشروع صهیونیستی از یک سو و جنایات وحشیانه صهیونیستها در سرزمین فلسطین از سوی دیگر، به ترتیب، قوم گرایی یهودیها و تعلیمات صهیونیستی بوده است.

شهید مطهری درباره قوم گرایی و به بیان دیگر،جایگاه تعامل و همگرایی قومی یهودیها و میزان تأثیر آن در تقویت جامعه صهیونیستی می افزایند؛

«در سال گذشته (۱۳۴۸ هجری شمسی) یهودیان سایر نقاط دنیا، نه یهودیانی که فعلاً شناسنامه اسرائیلی دارند، پانصد میلیون دلار برای این ها (اشغالگران صهیونیست) فرستادند که با این پولها فانتوم بخرند و بر سر مسلمانان بمب بریزند؟! شنیده ام یهودیان ایران خودمان در سال گذشته معادل پول دو فانتوم فرستادند.سی و شش میلیون دلار پول از یهودیان ایران خودمان برای آنها به عنوان کمک رفت و من، آنها، آن یهودی را به عنوان این که یهودی هستند ملامت نمی کنم ما باید خودمان را ملامت کنیم. او به همکیشش کمک کرده است؛ با کمال افتخار پول می فرستند، رسیدش هم از موشه دایان می آید و آنرا در بازار نشان می دهد، می گوید بیا رسیدش را ببین. مگر همین دو سه شب پیش ننوشتند (من بریده اش را از «اطلاعات» دارم) که الان فقط یهودیان مقیم آمریکا روزی یک میلیون دلار به اسرائیل کمک می کنند.»

بر اساس اندیشه شهید مطهری، به موازات عنصر تعامل و همگرایی قومی یهودیها، عنصر تعلیمات یهودی نیز در تشدید و گسترش جنایات صهیونیست ها در فلسطین اشغالی به علاوه تحکیم موقعیت آنها تأثیر بسزایی داشته است.

استاد مطهری پس از اشاره به کشتار مسلمانان در فلسطین در این باره می افزاید:

«یک عده روشنفکر در میان اعراب بود؛ قیام کردند، انقلاب کردند. این ها را کشتند، اعدام کردند، به دار کشیدند. مرتب یهودیها را فرستادند. همین که

عده (یهودیها) زیاد شد اسلحه زیادی هم در میانشان پخش کردند.

بعد این ها افتادند به جان مسلمانان بومی؛ کشتند و زدند و بعد هم آواره کردند. پشت سر یکدیگر، از کشورهای اروپایی مهاجرت می شد (یهودیها) آمدند و آمدند. این یهودیانی که شما امروز اسمشان را می شنوید؛ موشه دایان، زوی اشکول، گلدامایر، زهر مار! آخر ببینید این ها از کجای دنیا آمده اند؟! مدعی هستند که این سرزمین، سرزمین ماست. امروز در حدود سه میلیون نفر مسلمان، آواره از خانه و زندگیشان هستند.»

شهید مطهری پس از اشاره به ددمنشی های اشغالگران علیه ملت مسلمان فلسطین، ریشه و منشأ اصلی ای جنایات صهیونیست ها در سرزمین های اشغالی را، تعلیمات یهودی دانسته و در ادامه، چنین می افزاید:

«به دلیل این که (یهودیها) مردم خیانت پیشه ای هستند و به دلیل این که کتاب مقدسشان به آنها اجازه داده که اگر به سرزمینی رفتید رحم نباید در شما وجود داشته باشد و از هیچ وسیله ای برای پیش برد هدفتان امتناع نکنید.»

جالب این که، اشغالگران صهیونیست نیز در توجیه جنایاتشان در فلسطین اشغالی به عهد عتیق استناد می کند:

«و چون یهوه خدایت آن شهر را به تو داد، جمیع مردان آنرا بکش»، «در شهرهای داخل مرزهای سرزمین موعود، (فلسطین) هیچکس را نباید زنده بگذارید. هر موجود زنده ای را از بین ببرید.»

رؤیای اسرائیل بزرگ

رؤیای اسرائیل بزرگ

اشغال سرزمین فلسطین و تأسیس رژیم نامشروع «اسرائیل» در قلب ممالک اسلامی به تنهایی نمایانگر مقاصد صهیونیسم جهانی نیست، بلکه مقدمه و سرفصل سلسله توطئه هایی است که برای جهان اسلام طراحی و تدارک دیده شده است.

شعار نیل تا فرات کنست نشینان صهیونی در جهان امروز، در واقع تکرار همان استراتژی دیرینه سران و رهبران قدیمی صهیونیسم مبنی بر تشکیل اسرائیل بزرگ به پهنه نیل تا فرات است. چنان که چندی پیش، رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت اللّه خامنه ای نیز در این باره هشدار دادند:

«امروز تصرف غاصبانه آنها مخصوص فلسطین نیست. اگر بتوانند باز هم این تجاوز و توسعه طلبی را ادامه خواهند داد. امروز شرایط دنیا برای آنان آماده نیست.صبر می کنند، وقتی که احساس کردند شرایط آماده است، تجاوز را باز هم ادامه خواهند داد.

آنها به این چیزهایی که امروز در اختیارشان هست، قانع نیستند. آنها معتقدند که تا مدینه متعلق به آنهاست، آنها معتقدند که تا فرات از این طرف متعلق به آنهاست؛ آنها یک کشور عظیم که منابع آبی فراوان داشته باشد می خواهند. آنها می خواهند بر تمامی کشورهای اطراف خود و بر تمام خاور میانه سلطه اقتصادی، سیاسی، نظامی و اجتماعی داشته باشند.»

استاد شهید مرتضی مطهری نیز، حدود سی و سه سال پیش در مورد استراتژی ایجاد «اسرائیل بزرگ» به پهنه نیل تا فرات فرمود:

«هدف مگر تنها همین است که یک دولت کوچک در آنجا تشکیل شود؟خیلی اشتباه کرده اید، خیلی همه اشتباه می کنیم. او می داند که یک دولت کوچک، بالاخره نمی تواند در آنجا زندگی کند؛ یک اسرائیل بزرگ که دامنه اش از این طرف شاید تا ایران خودمان هم کشیده شود... مگر ادعای خیبر را که نزدیک مدینه است را ندارند؟ مگر روزولت به پادشاه وقت عربستان سعودی پیشنهاد نداد که شما بیایید این شهر را به این ها بفروشید؟ مگر این ها ادعای عراق و سرزمینهای مقدس شما را ندارند؟»

وظایف و مسئولیت ها

وظایف و مسئولیت ها

شهید مطهری پس از تبیین جایگاه بسیار والای مسئله فلسطین در جهان اسلام و نیز تشریح ماهیت، عملکرد، اهداف و خطر صهیونیسم جهانی، نسبت به مسئولیت مسلمانان در قبال این مسئله هشدار داده و چنین می فرماید:

«واللّه و باللّه ما در برابر این قضیه مسئولیم. به خدا قسم مسئولیت داریم. به خدا قسم ما غافل هستیم.

واللّه قضیه ای که دل پیغمبر اکرم را امروز خون کرده است، این قضیه (فلسطین) است. داستانی که دل حسین بن علی را خون کرده، این قضیه است. اگر می خواهیم به خودمان ارزش بدهیم، اگر می خواهیم به عزاداری حسین بن علی ارزش بدهیم،باید فکر کنیم که اگر حسین بن علی امروز بود و خودش می گفت برای من عزاداری کنید، می گفت چه شعاری بدهید؟ آیا می گفت بخوانید: «نوجوان اکبر من» یا می گفت بگویید: «زینب مضطرم

الوداع، الوداع»؟! چیزهایی که من (امام حسین علیه السلام) در عمرم هرگز به این جور شعارهای پست کثیف ذلت آور تن ندادم و یک کلمه از این حرفها را نگفتم. اگر حسین بن علی امروز بود و خودش می گفت: اگر می خواهی برای من عزاداری کنی، برای من سینه و زنجیر بزنی، شعار امروز تو باید فلسطین باشد.شمر امروز موشه دایان (نخست وزیر وقت اسرائیل) است. شمر هزار و سیصد سال پیش مرد، شمر امروز را بشناس. امروز باید در و دیوار این شهر با شعار فلسطین تکان بخورد.»

شهید مطهری، تعلل، مماشات و مسامحه جوامع اسلامی را در قبال مسئله فلسطین، مورد مذمت و سرزنش قرار داده و فرمود:

«در گرفتاریهایی که امروز برای اسلام هست، مثلاً در همین گرفتاری فلسطین، ما و شما چقدر همدردی داریم؟ واقعا احساس همدردی ما چیست؟ اگر نباشد، به قول پیغمبر اکرم ما مسلمان نیستیم»...«ما چه جوابی در مقابل اسلام و پیغمبر خدا داریم؟»

شهید مطهری، ضمن اشاره به کمکهای مالی و حمایتهای همه جانبه اقتصادی یهودیهای جهان از اشغالگران صهیونیست و مقایسه آن با کمکهای مسلمانان جهان به ملت مظلوم فلسطین و میزان پشتیبانی و حمایت مسلمین از از آرمان مقدس آزادی فلسطین، می افزاید:

«تلاش ما مسلمین در این زمینه چه بوده است؟ به خدا خجالت دارد ما خودمان را مسلمان بدانیم، خودمان را شیعه علی بن ابیطالب بخوانیم. اصلاً من باید بگویم بعد از این، داستانی را که ما از علی بن ابیطالب نقل می کنیم،

حرام است که دیگر در منابر نقل کنیم که روزی علی بن ابیطالب شنید دشمن به کشور اسلامی حمله کرده است. بعد فرمود شنیده ام دشمن سرزمین مسلمین را غارت کرده است،مردانشان را کشته یا اسیر کرده است، متعرض زنان آنها شده است، زیورها را از گوش و دست آنها جدا کرده است. بعد همین علی بن ابیطالب _ که ما اظهار تشیع او را می کنیم و نسبت به او حساسیتهای بی معنی و دوغین نشان می دهیم _ گفت اگر یک مرد مسلمان با شنیدن این خبر دق کندو بمیرد،سزاوار است و مورد ملامت نیست. (نهج البلاغه خطبه ۲۷)

آیا ما وظیفه نداریم که کمک مالی به آنها بکنیم؟ آیا این ها مسلمان نیستند، عزیز ندارند؟ آیا این ها برای حق مشروع بشری قیام نمی کنند؟ کیست که امروز منکر شود که فلسطینی های آواره حق بازگشت به وطن خود را ندارند؟ من در سفر مکه بعضی از این ها را دیدم، یک جوانهایی! فقط می گفتند: «دماء الشهداء». ما امیدمان فقط به خون شهدایمان است.افرادی در میان آنها هستند که واللّه برای لباسشان محتاجند و برهنه می جنگند. اگر هفتصد میلیون جمعیت مسلمان دنیا، هر فرد روزی یک ریال بدهد، در سال نزدیک به سیصد میلیارد دلار می شود. اگر فقط مردم ایران _ که بیست و پنج میلیون نفر هستیم و نود و هشت درصد ما مسلمان است _ هر فرد روزی یک ریال به فلسطینی ها کمک کند در سال حدود نود میلیون تومان می شود. اگر یک عشر مسلمانان هم روزی یک ریال کمک کند در سال نه میلیون تومان می شود.

«فضل اللّه المجاهدین باموالهم و انفسهم». (سوره نساء، آیه ۹۵).

«الذین آمنو وهاجروا و جاهدوا فی سبیل اللّه باموالهم و انفسهم». (سوره توبه، آیه ۲۰).

به وسیله مال که نمی توانیم کمک کنیم.واللّه این انفاق واجب است، مثل نماز خواندن و روزه گرفتن واجب است. اولین سؤالی که بعد از مردن از ما می کنند همین است که در زمینه همبستگی اسلامی چه کردید؟ پیغمبر فرمود: «من سمع مسلما (رجلاً) ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم». (اصول کافی، ج ۲/ ص ۱۶۴). هر کس بشنود صدای مسلمانی را که فریاد می کند: «یا للمسلمین» مسلمانان به فریاد من برسید و او را کمک نکند، دیگر مسلمان نیست، من او را مسلمان نمی دانم. چه مانعی دارد که ما برای این ها حساب باز کنیم؟ چه مانعی دارد که مقدار کمی از درآمد خودمان را اختصاص به این ها بدهیم؟ چرا یهودیان دنیا حتی یهودیان ایران کمک بکنند و ملتهای دیگر آنها را تحسین کنند، بارک اللّه بگویند، ملت بیدار بگویند،ولی ما نکنیم؟ مردم بیدار آن مردمی هستند که فرصت شناس باشند، حقایق شناس باشند... پس بیاییم به خودمان ارزش بدهیم، به کار و فکر خودمان ارزش بدهیم، به کتابهای خودمان ارزش بدهیم، به پولهای خودمان ارزش بدهیم، خودمان را در میان ملل دنیا آبرومند کنیم. علت این که دولتهای بزرگ جهان چندان در مورد سرنوشت ما نمی اندیشند، این است که معتقدند مسلمان غیرت ندارد. آمریکا را فقط همین یکی جری کرده است: می گوید مسلمان جماعت غیرت ندارد، همبستگی و همدردی ندارد. می گوید یهودی که برای پول می میرد جز پول چیزی را نمی شناسد. خدایش پول است، زندگیش پول است، حیات و

مماتش پول است،به یک چنین مسئله حساسی که می رسد روزی یک میلیون دلار به همکیشانش کمک می کندولی هفتصد میلیون مسلمان دنیا کوچکترین کمکی به همکیش خود نمی کنند.»

گفتنی است؛ شهید مطهری با همراهی و همکاری بعضی عالمان بزرگ اسلام، به منظور تشویق و ترغیب مردم مسلمان ایران، اقدام به افتتاح چندین حساب بانکی برای جمع آوری کمکهای مالی به مردم مسلمان فلسطین نمودند. آن شهید بزرگوار در خلال سخنرانی مورخ ۷/۲/۱۳۴۹ با عنوان «احیای تفکر اسلامی» در این باره چنین فرمودند:

«این مرد (علامه سید محمد حسین طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان)، بسیار مرد جلیل القدر و عظیم المنزله ای است و یکی از کارهایی که ایشان اخیرا اقدام فرمودند، موضوع همدردی با برادران اسلامی است.این برادران فلسطینی ما که به هر منطقی، حتی آمریکایی ها نمی توانند به حق آنها اعتراف نکنند، ایشان دو سه حساب اخیرا باز کرده اند. در بانک ملی ایران شعبه مرکزی و بانک بازرگانی شعبه مرکزی و بانک صادرات شعبه بازار، آقایان اگر میل داشته باشند شماره ها را یادداشت کنند. ایشان هستند در درجه اول و بعد...، آیت اللّه سید ابوالفضل موسوی زنجانی، ایشان هم مرد بسیار جلیل القدر و مجهول القدری است؛ مجتهدی مسلم العداله و عادلی مسلم الاجتهاد است و البته برای این که پادویی هم داشته باشند، بنده (شهید مطهری) سومشان هستم. این حساب به نام سه نفر باز شده است.»

از دیدگاه شهید مطهری این قبیل مساعدتهای مالی، صرفنظر از انجام وظایف اسلامی، ترغیب مسلمانان و تحریک غیرت اسلامی مردم مسلمان ایران، از

چنان ارزش و اهمیت بالایی برخوردار است که می تواند وسیله پیوند مسلمانان با اولیای مقرب الهی و ائمه اطهار علیهم السلام باشد:

«توجه داشته باشید این حسابها و کمک کردن ها و حساب باز کردن ها به این نظر نیست که پول چقدر جمع می شود، مسلم است همه ما ایرانی ها اگر بخواهیم همه پول هایمان را روی هم بریزیم شاید به قدر دو تا یهودی که در آمریکا نشسته اند و پول دنیا را از راه ربا و دزدی ثروت دنیا می برند، نشود ولی حساب این است که مسلمان، شرط مسلمانی اش همدردی است... شما اگر یک تومان در این راه بدهید، آنکه ارزش دارد احساسات شماست، نماینده مسلمانی شماست، پیوند خودتان را به این وسیله با حسین بن علی علیه السلام روشن کرده اید.»

شهید مطهری به دلیل اتخاذ این مواضع و انجام این قبیل اقدامات و فعالیتها، مدتها تحت تعقیب، کنترل، آزار و اذیت سازمان اطلاعات و امنیت دولت شاهنشاهی (ساواک) قرار داشت و حتی به جرم ضدیت با دشمن صهیونیستی و حمایت از آرمان فلسطین، سمت او به عنوان استاد دانشگاه تهران، از وی سلب شد. شهید مطهری آن گونه که کمک و مساعدت به ملت فلسطین را واجب و در ردیف واجباتی مثل نماز و روزه می شمارند، به همان میزان تبیین و تبلیغ مسئله فلسطین و آرمان آزادی قدس شریف و قبله اول مسلمانان را به منظور آگاه سازی جوامع اسلامی نسبت به عمق و گستره خطری که از ناحیه صهیونیسم جهان اسلام را مورد تهدید قرار داده، نیز جزو واجبات دانسته و می فرماید:

«من وظیفه خودم را عمل کردم. وظیفه من فقط گفتن بود و خدا می داند جز تحت فشار وجدان و وظیفه خودم چیز دیگری نبود.این کمک مالی را وظیفه شما می دانم و وظیفه خودم و هر خطیب و واعظی می دانم که این را بگوید؛ من بر هر خطیب و واعظی واجب می دانم که چنین حرفی را بزنند. مراجع تقلید بزرگی مثل آیت اللّه حکیم و دیگران رسما فتوا داده اند که کسی که در آنجا کشته می شود، اگر نماز هم نخواند شهید در راه خداست.»

یادآوری این نکته خالی از اهمیت نیست که شهید مطهری پس از این سخنرانی معروف از سوی ساواک دستگیر و بازداشت شد.

کارآمدی حکومت اسلامی از دیدگاه استاد شهید مطهری

اشاره

کارآمدی حکومت اسلامی از دیدگاه استاد شهید مطهری(۱)

دکتر اسماعیل منصوری لاریجانی

اشاره

اشاره

اگر چه استاد شهید علامه مطهری در اوایل انقلاب اسلامی(۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۸) به دست گروه فرقان به شهادت رسید و نتوانست حوادث پس از انقلاب را به طور ملموس تجربه کند اما روشن بینی و آینده نگری او در سالهای قبل از ظهور انقلاب اسلامی موجب شد که به عنوان متفکر اسلامی مسایل علمی و فرهنگی به ویژه مبانی دینی و ایدئولوژیک را به دقت مورد مطالعه قرار دهد و مواضع اصولی و بنیادی و مکتب اسلامی را با آن روشن نماید.از این جهت اندیشه و آثار علمی او در شکل گیری انقلاب اسلامی به ویژه در محافل علمی تأثیر به سزایی داشت....

۱. جهان متحول و قوانین ثابت

۱. جهان متحول و قوانین ثابت

سئوال مطرح این است که ما در جهانی زندگی می کنیم که متحول و پویاست آیا می توان جامعه متحرک و پویا را با قوانین ثابت و لایتغیر دینی

۱- پگاه اندیشه، ویژه نامه سالگرد شهادت استاد مطهری،ضمیمه ماهنامه بصائر، اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

اداره کرد؟آیا قوانین ثابت الهی سد راه تکامل و پیشرفت بشر محسوب نمی شود؟به هرحال پاسخ روشن و دقیق استاد شهید مطهری می تواند جوابگوی تمامی سئوالات اصلی و فرعی در این زمینه باشد.

استاد شهید مطهری معتقد است که انسان به لحاظ انسانیت و فطرت خود ابعاد وجودی ثابت و لایتغیری دارد که با گذشت زمان تغییرناپذیر است.فلذا قوانین و مقرراتی که از حوزه فطرت ناشی می شوند ثابت و لایتغیرند و آن سلسله از قوانینی که مربوط به اوضاع و احوال و شرایط مکان و زمانند با تغییر اوضاع متحول می شوند. در مقام مثال می فرماید:

کل قوانین مانندیک درخت است.درخت ریشه دارد تنه دارد شاخه های کوچک دارد برگ دارد اما برگ هر سالی اختصاص به همان سال دارد و برای سال دیگر باقی نمی ماند.این تنه و ریشه است که هر سال برگها را نتیجه می دهند.(۱) بنابراین اگر می گوئیم عدالت خوب است یا ظلم بد است این قضاوت مربوط به همه دوره ها او زمانهاست و در هیچ زمانی نبود که عدالت بد و بالعکس آن ظلم خوب باشد بدین اصل مبارزه با ظلم و ظالم تغییرناپذیر است.اما شکل و ریخت مبارزه به مقتضای زمان و مکان تغییر می کند از این رو قیام امام حسین علیه السلام و صلح امام حسن علیه السلامتغییر در شکل مبارزه است نه در اصل مبارزه با ظلم.استاد مطهری در این رابطه می نویسد «برخی این طور خیال می کنند می گویند: در میان ائمه امام حسین علیه السلامبنایش

۱- اسلام و مقتضیات زمان ـ ج۱ ـ ص ۱۴۵ ـ انتشارات صدرا ـ تهران.

بر مبارزه با دستگاه جور زمان بود ولی سایر ائمه این اختلاف را داشتند که مبارزه نمی کردند.اگر این جور فکر کنیم سخت اشتباه کرده ایم...تفاوت در این است که شکل مبارزه فرق می کند...مقتضیات زمان می تواند در شکل مبارزه تأثیر بگذارد.هیچ وقت مقتضیات زمان در این جهت نمی تواند تأثیر داشته باشد که در یک زمان فرق کند.سازش با ظلم هیچ زمانی و در هیچ مکانی و به هیچ شکلی جایز نیست اما شکل مبارزه ممکن است.(۱)

۲. دنیای ارتباطات و قید و بندهای دینی

۲. دنیای ارتباطات و قید و بندهای دینی

سئوال دیگر این است که ما در عصری زندگی می کنیم که به تعبیری عصر ارتباطات است کشوری که روابط بین المللی او قوی تر باشد از موقعیت سیاسی و اقتصادی بهتری برخوردار است و از آخرین محصولات دانش جدید و فن آوری ها به موقع استفاده می کندو در حالی که اسلام در ارتباط با غیر مسلمانان قواعدی را مقرر کرده و تنگناهایی را قائل شده است.

مسئله مهم و قابل توجه این است که معیار ارتباطات بین جوامع و افراد را بشناسیم آن گاه مشخص خواهد شد که آیا معیار و مقیاس های دینی موجب محدودیتند یا خیر؟استادشهید مطهری با بیان احساسات ملی و عواطف قومی معتقد است نه هر چیزی از وطن برخاست جنبه ملی پیدا می کند و نه هر چیزی که از مرز وبوم دیگر آمده باشد بیگانه به شمار می رود بلکه عمده آن است که اولا بدانیم آن چیز رنگ ملت بالخصوص دارد یا بی رنگ است

۱- سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام ص ۱۲۱ _ انتشارات صدرا.

وعمومی وجهانی است ثانیا آیا ملت مورد نظر آن چیز را به طوع و رغبت پذیرفته است یا به زور و اکراه؟ اگر هر دو شرط جمع نشد آن چیز بیگانه شمرده می شود.(۱)

بنابراین از نظر استاد مطهری معیار بین المللی و جهانی بودن یک احساس یا گرایش ملی و دینی دو چیز است:

الف: رنگ جهانی.ب: علاقه و جاذبه.و یا استناد به آیاتی چون:

ان هو الا ذکرللعالمین(۲) همانا قرآن نیست مگر برای جهانیان.

و ما ارسلناک الا کافه للناس(۳) ما نفرستادیم تو را مگر برای همه جهانیان.

نتیجه می گیرد که اسلام از آغاز ظهور خویش داعیه جهانی داشته است آن گاه با بیان مقیاس های اسلامی و تأکیدات رسول اکرم صلی اللّه علیه و آله درباره بی اساس بودن تعصبات قومی و نژادی می فرماید:

مقیاس های اسلامی کلی و عمومی و انسانی است نه قومی و نژادی و ملی.اسلام به هیچ وجه خود را در محدوده تعصبات ملی و قومی نژادی محصور نکرده است بلکه با آنها مبارزه کرده است...تعلیمات اسلامی از طرفی معقول و خرد پسند است و از طرف دیگر فطری. مفهوم تعلیمات اسلامی یک نیروی کشش و جاذبه خاصی دارد که به موجب همان جاذبه ملل مختلف را تحت جاذبه خود قرار داده است.مقیاس های کلی و عمومی

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران ــ ص ۶۶.

۲- سوره تکویر ــ آیه۲۷.

۳- سوره سبا ــ آیه۲۸.

جهان اسلام یکی از مزایا و یکی از جنبه هایی است که به این دین و نیرو و جاذبه داده است.(۱)

۳. حقوق طبیعی یا فطری

۳. حقوق طبیعی یا فطری

با توجه به فراملی بودن اسلام حدود و ثغور قواعد آن کدامند و چگونه می شود آن را مشخص کرد؟اسلام ضمن تلازم با عقل و خرد حوزه حقوق طبیعی را جغرافیای قواعد و مقررات حقوقی خود قرار داده است.به عبارت دیگر حقوق فردی و اجتماعی بشر از منبع فطرت و طبیعت استنباط می شود. استاد شهید مطهری استعدادهای بالقوه بشر را نشانه حقی می داند که قانون خلقت و آفرینش برای انسان شناسایی کرده است چنان چه می فرماید: از نظر ما حقوق طبیعی و فطری از آن جا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف موجودات را به سوی کمالات که استعداد آنها را در وجودشان نهفته است سوق می دهد.هر استعداد طبیعی مبنای یک (حق طبیعی)است و یک (سند طبیعی) برای آن به شمار می آید.(۲)

به طوری که ملاحظه می شود حقوق طبیعی از انعقاد قرارداد سرچشمه نمی گیرد بلکه عام و فراگیر است و شرط استیفای این حق را نیز استاد مطهری استمداد از عقل و اراده و عمل به تکلیف و وظیفه می داند:

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران ــ ص ۷۶.

۲- نظام حقوق زن در اسلام ــ ص ۱۴۱.

انسـان عقل و اراده دارد و با نیروی تکلیف و عقل و اراده بایـد کار کنـد لـذا تا تکلیف خود را انجام ندهـد نمی توانـد از حق خدادادی خود استفاده کند این که این حقوق را به چه نحو استیفاء کند مرحله دوم است در این مرحله است که تکلیف و حق ضمیمه یکـدیگر می شونـد و حقوق در اثر انجـام تکلیف و وظیفه فعلیت پیـدا می کنـد و هر کس به حق اختصاصـی خود می رسد.(۱)

۴. حقوق بین الملل

۴. حقوق بین الملل

بـا توجه به همخوانی دین اسـلام بـا قـانون خلقت و فطرت آیـا طرح تعارض دین با حقوق بین الملل وجهی بلا دلیل نیست ؟به اعتقـاد اسـتاد شـهید مطهری خاسـتگاه قوانین بین الملـل همـان حقوق فطری و طبیعی است که ایشـان اعلامیه جهانی بشـر را به عنوان نماد روشـنی از احساس جهانی مولود قانون خلقت و آفرینش می دانـد:روح و احساس اعلامیه حقوق بشـر این است که انسان از یک نوع حیثیت و شخصـیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش یک سلسله حقوق و آزادی ها به او داده است که به هیـچ نحو قابل سـلب و انتقال نمی باشـد و گفتیم این روح و احساس مورد تأیید اسـلام و فلسـفه های شرقی است.(۲)

۱- بیست گفتار ـ ص۴۷.

۲- نظام حقوق زن در اسلام ـ ص ۱۴۱.

بـدین ترتیب در حوزه حقوق بین المللی هم اسـلام به این بن بست نمی رسـد زیرا بـا قـانون خلقت و آفرینش که مبنای حقوق بشـر و ملل است مطابق و همنشـین است.چنان که استاد شهید مطهری در بیان ملازمه فطرت و شریعت فرمودند: چون هر دو از جـانب خداونـد است خداونـد قـانون دین را هماهنـگ بـا قوانین فطرت و خلقت مقرر فرموده قانون شـرع را طوری دیگر مقرر نفرموده است(۱)

۵. ترابط عقل و دین

۵. ترابط عقل و دین

یکی از دلایل عمـده پایـداری و جاودانگی اسـلام و آسـیب نا پـذیری احکام آن ترابط و تعاضد عقل وشـرع است زیرا اسـلام دینی عقلانی است و با عنایت به اصل (و کل ما حکم به العقل حکم به الشـرع و کل ما حکم به الشـرع حکم به العقل) با هیچ مشکل و بحرانی در هیچ عصری مواجه نخواهد شد به ویژه آن که تشخیص مصالح و مفاسد اجتماعی و سیاسی مردم را در هر دوره به فقها و کارشـناسان دین ارجاع داده است یعنی به روش عقلایی بر تشـخیص مصـلحت ها ومفسده ها صـحه می گذارد چنان چه اسـتاد شـهید مطهری می فرمایـد: اسـلام دینی است که اعلام کرده ما از مصـلحت ها ومفسـده های مهم نمی گذریم امروز عقل ما مصلحت را کشف کرده پس لزومی ندارد که در قرآن وسنت دلیلی داشته باشیم این جا حتما شما باید بر

۱- بیست گفتار ــ ص ۴۷.

اساسش فتوابدهید پس چون احکام تابع مصالح ومفاسد نفس الامری هستند واین مصالح ومفاسد هم غالبا در دسترس ادراک عقل بشر است پس عقل بشر هم می تواند خودش قانون اسلام را کشف کند(۱)

هر جا که عقل یک مصلحت ملزمی راکشف کند ما می دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد وهر جاکه عقل یک مفسده ملزمی را کشف کند ما می فهمیم که شرع هم در اینجاهماهنگ است و لو اساسا در قرآن و حدیث و کلمات علمایک کلمه هم در این زمینه نیامده باشد(۲)

۶. اجتهاد پویا و حاکمیت فقیه عادل

۶. اجتهاد پویا و حاکمیت فقیه عادل

با عنایت به قواعد حاکمه یا حکومتی که عمدتا به مسایل اجتماعی وسیاسی جامعه بر می گرددضرورت حاکمیت فقیه عادل و تعطیل ناپذیری احکام اسلامی به اثبات می رسدزیرا تشخیص مصالح و مفاسد و تطبیق آن با دو حوزه شرع وعقل لازمه اش تسلط بر احکام مستقله عقلی وشناخت مواردتطبیقی و بیان ملازمه است که طبیعتا آن را تحت اختیار مجتهدین وفقها وکارشناسان در می آوردو هر عقلی را اجازه قضاوت و اظهار نظر نمی دهد چنان چه استادشهید مطهری آن رادر درجه اول از اختیارات شخص پیامبر صلی اللّه وعلیه وآله و سپس امام معصوم علی اسلام و بعد از آن

۱- اسلام و مقتضیات زمان ــ ج۲ ــ ص ۶۴.

۲- اسلام و مقتضیات زمان ــ ج۲ ــ ص ۳۰.

حاکم شرعی می داند وآن گاه می نویسد:

یکی از عوامل که کارانطباق اسلام با مقتضیات زمان وبه عبارت بهتر با نیازمندی های زمان را آسان می کند اختیارات وسیعی است که خود اسلام به حاکم شرعی داده و دلیلش کارهای پیغمبر صلی اللّه وعلیه وآله است.پیامبراکرم صلی اللّه علیه واله بسیاری از کارها را به حکم اختیاراتی که به او عنوان صاحب مسلمین داده شده انجام می داد...پس موضوع اختیارات وسیع حاکم راهی است که اسلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی نه پسندها که همیشه این دو با هم اشتباه می شوند(۱)

استاد شهید مطهری معتقد است که این اختیارات از پیامبر صلی اللّه علیه وآله به فقهای اسلامی منتقل شده است چنان که می نویسد: این اختیارات از پیغمبر صلی اللّه علیه وآله به امام علیه السلام منتقل می شود و از امام به حاکم شرعی مسلمین بسیاری از تحریم ها وتحلیل هایی که فقها کرده اند که همه هم امروز آن را قبول دارند بر همین اساس بوده است.(۲)

بدین ترتیب مهمترین دلیل استاد شهید مطهری بر اثبات حاکمیت ولایت فقیه یا فقها تسلط وآگاهی آنان بر قواعد حاکمه یا احکام حکومتی است فلذا صرف حکومت برای فقیه را دلیل کافی وقانع کننده نمی داند بطوریکه

۱- اسلام و مقتضیات زمان، جلد ۲، ص۶۴.

۲- اسلام و مقتضیات زمان، جلد ۲، ص ۳۰.

می گوید:

«ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در راس دولت قرار بگیرد و عملا حکومت کند نقش فقیه دریک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند نقش یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم.وظیفه ایدئولوگ این است که به اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد.او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می خواهد رئیس دولت بشود و کارها را در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند مورد نظارت و بررسی قرار می دهد(۱)».

یک عده از این بیان استاد شهید مطهری چنین استنباط کردند که استاد حق ولایت برای فقیه قائل نیست بلکه حق نظارت قائل است و حوزه این نظارت نیز محدود به جغرافیای وکالت است یعنی حوزه اختیارات او به همان میزانی است که مردم برای او مشخص کرده اند و دوره ای بودن انتخاب ولی فقیه بر اساس قانون اساسی را مؤید این ادعا دانسته اند.

در این جا بین حوزه ثبوت و اثبات خلط شده و ولایت فقیه در حوزه ثبوت است و انتخاب ولی فقیه در حوزه اثبات.اگر ملاحظه می شود که استاد شهید مطهری ولایت فقیه را یک ولایت ایدئولوژی می داند(۲) ناظر به حوزه ثبوت است یعنی ضرورت شناخت قواعد حاکمه یا احکام حکومتی شرط وجوب

۱- پیرامون انقلاب اسلامی ــ ص۶۷.

۲- پیرامون انقلاب اسلامی ــ ص۶۷.

ولایت است و هیچ ربطی به انتخاب مردم ندارد زیرا شناخت قواعد حاکمه کاملاً تخصصی است.چیزی را که از حوزه تخصص مردم خارج است و اطلاعی از آن ندارند چگونه می توانند حدود اختیارات آن را مشخص نمایند بنابراین وکالت در حوزه ثبوت کاملا منتفی است اما اگر استاد شهید مطهری می فرماید:اساسا فقیه را خود مردم انتخاب می کنند و این امر عین دموکراسی است(۱) این ناظر به حوزه ثبوت است یعنی انتخاب مردم شرط تحقق وجود ولی فقیه است نه شرط وجوب.این به روش عقلایی(خبرگانی) در قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی نیز آمده است یعنی خبرگان ملت شرایط وجوبی ولایت را در شخص معینی احراز می کنند و این احراز شرایط مشروعیت نیست بلکه مقبولیت است زیرا مشروعیت در حوزه ثبوت است و از اختیار افراد و حتی خبرگان آنها خارج است بنابراین اگر استاد شهید مطهری ولایت فقیه را یک ولایت ایدئولوژیکی می داند نشانگر وجوبی ولایت فقیه است که اعم از حکومت ولی فقیه است.

۷. مردم مداری و حاکمیت دینی

۷. مردم مداری و حاکمیت دینی

استاد شهید مطهری مردم را از ارکان حاکمیت دینی می داند و هیچ گونه منافاتی بین دین وحاکمیت مردم نمی بیند وبه صاحبان کلیسا می تازد که چرا اندیشه دینی راباحاکمیت مردم نا سازگار می دانند.به طوری که می نویسد:

۱- پیرامون انقلاب اسلامی ــ ص۶۷.

درست در مرحله ای که استبدادها واختناق ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق.همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا بلکه بر ضد دین و خدا بطور کلی برانگیزد.(۱)

بدین ترتیب استاد شهید مطهری با تفکر کلیسایی در مورد مردم به شدت مخالفت ورزید و این ادعا را که حکمران در مقابل مردم مسئول نیست بلکه او فقط در برابر خدا مسئول است ولی مردم در مقابل حکمران مسئولندو وظیفه دارندکاملا ناسازگار با دین اسلام حتی همه ادیان دانسته اند و معتقدند در پرتو دین مداری می توان مردم دار بودو به خاطر ترس از خدا و عقوبت او کاملا حقوق مردم را رعایت کرد.ایشان با استناد به آیه رد امانت که قرآن فرمود:

ان اللّه یأمرکم ان تؤدو الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل.(۲)

خدا فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبانشان برگردانید و هنگامی که میان مردم حکم می کنید به عدالت حکم کنید.

و نیز با الهام از کلام نورانی امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این زمینه که به عامل آذربایجان فرمود:

۱- سیری در نهج البلاغه _ ص ۸۵.

۲- سوره نسا _ آیه۵۸.

و ان عملک لیس لک به طعمه و لکنه فی عنقک امانه و انت مسترعی لمن فوقک لیس لک ان تفتات فی رعیته(۱)

مبادا گمان کنی حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکار است که به چنگ تو افتاده خیر امانتی بر گردنت گذاشته شده است و مافوق تو از تو رعایت و نگهبانی و حفظ حقوق مردم را می خواهد.تورا نرسد که با خودکامگی و دلخواه در میان مردم عمل کنی.

سپس نتیجه می گیرد:

قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان(امین)و (نگهبان) اجتماع می شناسد حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید آن را ادا نماید تلقی می کند.برداشت ائمه دین و بالخصوص شخص امیرالمؤمنین علی علیه السلامعینا همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می شود.(۲)

بنابراین استاد شهید مطهری با استناد به متون اسلامی حاکمیت مردم را با دین مداری در تضاد نمی بیند بلکه در سایه تعالیم دینی حاکمان اسلامی را در برابر مردم مسئول می داند و از آنان به عنوان امین و نگهبان مردم یاد می کند و در مقابل برای مردم حق بازخواست از حکمران قائل است.

۱- نهج البلاغه _ نامه۵.

۲- سیری در نهج البلاغه _ ص۱۳۲

۸. دموکراسی و آزادی

۸. دموکراسی و آزادی

متأسفانه در سایه ترویج افکار صاحبان کلیسا مردم احساس کردند که در مقابل حکمران حق بازخواست یا استیفای حقوق ندارند و تنها در برابر آنها وظیفه و تکلیف دارند و حکمران تنها در برابر خدا مسئولیت دارد و توجیه استبداد قدرت های مطلقه به این بهانه که حکمران تنها در برابر خدا مسئول است موجب شد که اعتقاد مردم نسبت به خدا هم خدشه دار شود لذا استاد شهید مطهری یکی از علل گرایش به مادیگری را همین می داند:

افراد فکر کردند که اگر خدا را بپذیرند باید اختناق اجتماعی را نیز بپذیرند و اگر بخواهند آزادی اجتماعی داشته باشند باید خدا را انکار کنند پس آزادی اجتماعی را ترجیح دادند.(۱)

متأسفانه این گرایش و تصور غلط با شروع انقلاب اسلامی در کشورمان نیز به وجود آمد و بعضا جمهوری اسلامی را با روح دموکراسی و آزادی مغایر دانسته و معتقدند که برای درک فضای دموکراسی و آزادی باید دین زدایی کرد.استاد شهید مطهری قویا با موج این اندیشه غلط برخورد کرد و در مورد کسانی که حق حاکمیت سیاسی را مخصوص بی دین ها و بی مسلک ها می دانند فرمود:

اشتباه آنها که این مفهوم را مبهم دانسته اند ناشی از این است که حق حاکمیت کلی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی و عدم التزام به یک

۱- علل گرایش به مادیگری.

سلسله اصول فکری در باره جهان و اصول علمی در باره زندگی دانسته اند.آنگاه در ادامه فرمود:

جمهوری مربوط به شکل حکومت است که مستلزم نوعی دموکراسی است یعنی این که مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان تأیین کنند و این ملازم با این نیست که مردم خود را از گرایش به یک مکتب و ایدئولوژی و از التزام و تعهد به یک مکتب معاف بشمارند.(۱)

استاد شهید مرتضی مطهری آزادی اندیشه و فکر را از تمامی آزادی ها برتر و بالاتر می داند و معتقد است اگر آزادی اندیشه محدود شود قهرا تفکر دینی می شود به طوری که می فرماید:

اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند از ترس این که مبادا اشتباه بکنند به هر طریقی آزادی فکری ندهیم یا روحشان را بترسانیم که در فلان موضوع دینی و مذهبی مبادا فکر بکنی که اگر فکر بکنی و یک وسوسه کوچک به ذهن تو بیاید به سر در آتش فرو می روی این مردم هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی کند و پیش نمی رود.دینی که از مردم در اصول خود تحقیق می خواهد خواه ناخواه برای مردم آزادی فکری قائل است.(۲)

۱- پیرامون انقلاب اسلامی ــ ص ۶۳.

۲- پیرامون انقلاب اسلامی ــ ص ۱۲۳.

۹. عدالت پایدار

۹. عدالت پایدار

استاد شهید مطهری هر یک از مقومات حکومت و استقرار دموکراسی و آزادی در جامعه را عدالت پایدار می داند و معتقد است که پایه حقوق طبیعی عدالت است اما از نگاه اندیشمندان فلسفه سیاسی مغفول مانده است و از آنجا که صاحب قانون طبیعت و شریعت خداوند متعال است پس قانون شریعت همنشین و ترجمان قانون طبیعت و فطرت است.به طوری که یکی از مأموریت های دین اسلام را تعریف و تعیین هویت عدالت در جامعه می داند:

عدالت یکی از مسائلی است که به وسیله اسلام حیات و زندگی را از سر گرفت و ارزش فوق العاده یافت.اسلام به عدالت تنها توصیه نکرد و یا به اجرای آن قناعت نکرد بلکه عمده این است که ارزش آن را بالا برد.

استاد شهید مطهری برای تأیید مطلب خود امیرالمؤمنین علی علیه السلاماستناد می کند آنگاه که از مولا سؤال می شود عدل بهتر است یا جود؟ می فرماید «العدل یضع الامور مواضعها و الجود یخرجها من جهتها»یعنی عدل امور را در مجرای طبیعی خود قرار می دهد اما جود آن را از مجرای طبیعی خود خارج می کند.(۱)

۱- نهج البلاغه _ حکمت _ ۳۷.

آنگاه می فرماید:

فا العدل اشرفها و افضلها

آنگاه استاد نتیجه می گیرد:

عدالت چیزی است که می توان به آن به عنوان یک مرز ایمان داشت و به حدود آن راضـی و قانع بود اما اگر این مرز شکسته و این ایمان گرفته شود و پای بشـر به آن طرف مرز برسـد دیگر حدی برای خود نمی شـناسد به هرحدی که برسد به مقتضای طبیعت و شهوت سیری ناپذیر خود تشنه حد دیگر می گردد و بیشتر احساس نارضایتی می نماید.(۱)

سپس از دیدگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد عدالت می نویسد:

علی علیه السـلام عدالت را یک تکلیف و وظیفه الهی بلکه ناموس الهی می داند هرگز روا نمی شـمارد که یک مسلمان آگاه به تعلیمات اسلامی تماشاچی صحنه های تبعیض و بی عدالتی باشد.(۲)

بنـابراین اگرچه از نگـاه اسـتاد شـهید مطهری عـدالت از اصول و مبـادی اجتماعی است اما از آنجا که از روح عـدالت خواهی سرچشمه می گیرد ریشه در اخلاق دینی دارد و در خارج به قرائت و تعریف دینی محتاج است.

۱- سیری در نهج البلاغه ــ ص ۱۱۴.
۲- سیری در نهج البلاغه ــ ص ۱۱۴.

۱۰. حقوق زن

۱۰. حقوق زن

استاد شـهید مطهری در عصـری که غرب با شعار آزادی و تساوی حقوق زن و مرد درصدد محو جنسیت برآمد نه تنها حقوق فردی و اجتماعی زن بلکه قومیت وجودی او را در معرض خطر و نابودی دید فلذا شجاعانه وارد میدان شد و مطالبش در مجله زن روز تحت عنوان (نظام حقوق زن در اسـلام)به چاپ رسید. استاد شهید ضمن اعتقاد به ارزیابی صحیح دو عنصر (آزادی و تساوی) در مورد زن خواهان حفظ حقوق طبیعی و شاکله فطری زن شد. در مقدمه آن می نویسد:

«عجب این است هنگـامی که از اختلافـات فطری و طبیعی زن و مرد سـخن می رود گروهی آن را به عنوان نقص زن و کمـال مرد و بالاخره چیزی که موجب یک سلسـله برخورداری ها برای مرد و یک سلسـله محرومیت ها برای زن است تلقی می کنند غافـل از این که نقص و کمـال مطرح نیست.دسـتگاه آفرینش نخواسـته یکی را کامـل و دیگری را نـاقص یکی را برخوردار و دیگری را محروم و مغبون بیافریند(۱)».

استاد از قرآن کریم به عنوان کتابی که خالق زن آن رانازل کرده احیاگر حقوق زن دانسته و می نویسد:

قرآن کریم به اتفـاق دوست ودشـمن احیـا کننـده حقوق زن است .مخالفان لااقل این انـدازه اعتراف دارنـد که قرآن در عصـر نزولش گامهای بلندی به

۱- نظام حقوق زن ــ ص ۲۱.

سود زن و حقوق انسانی او برداشت ولی قرآن هرگز به نام احیا زن به عنوان (انسان) و شریک مرد در انسانیت وحقوق انسانی زن بودن زن ومرد بودن مرد را به فراموشی نسپرد.(۱)

بنابراین یکی از کارهای مفید وارزنده استاد شهید مطهری در کنار سایر کارهای سودمندش همین تدوین نظام حقوق زن در اسلام است وامروز کمتر زن یا مردی است که با مراجعه به آن نتواند پاسخ سؤال موردنظر خود را پیدا کند.اگرچه مقتضیات عصری طالب طرح مسایل جدیدتری است اما کار استاد شهید در نوع خود بی نظیر است و هم چنان تازگی و نوع بودن خود را در حقوق مدنی زن حفظ کرده است.

۱۱. سیر فرهنگ ها وتمدن ها

۱۱. سیر فرهنگ ها وتمدن ها

ایشان با طرح این سؤال که آیا فرهنگ ها و تمدن ها و این جامعه ها وملیت ها برای همیشه به وضع موجود ادامه می دهند یا حرکت انسانیت: به سوی تمدن و فرهنگ یگانه و جامعه یگانه است و همه این ها در آینده رنگ خاص خود را خواهند گرفت؟ پاسخ می دهد.

بنابر نظریه اصالت فطرت و این که وجود اجتماعی انسان وزندگی اجتماعی او بالاخره روح جمعی جامعه وسیله ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است باید گفت جامعه ها و تمدنها

۱- نظام حقوق زن ــ ص ۲۵.

و فرهنگ ها به سوی یگانه شدن و در نهایت امر در یکدیگر ادغام شدن سیر می کنند و آینده جوامع انسانی جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن همه ارزش های امکانی انسانیت به فعلیت می رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالاخره به انسانیت اصیل خود خواهد رسید.(۱)

به طور کلی این جامعه واحد همان تحقق سیر (العاقبه للمتقین) است که در قرآن کریم بدان وعده داده شده است:

ان الارض یرثها عبادی الصالحون.(۲)

همانا بندگان صالح من وارث زمین خدا خواهند شد.

بنابراین از نظر استاد شهید مطهری دیالوگ فرهنگ تمدنها به مقتضیات فطرت انسانی و سیر ملاک های قرآنی منتفی است و تعدد و تنوع فرهنگ های امروزی هم در آینده رنگ خواهند باخت و مقومات فطری بشر تنها منشأ هویت و شخصیت او خواهد شد.

نتیجه

نتیجه

این که از این بحث اجمالی به دست می آید آن است که اسلام مکتبی جامع و پویاست بدین معنا که اگر مشکلات عدیده ای در هر عصر وزمانی در نظام حکومتی آن پیش آید بدون تغییر در احکام اولیه اتخاذ به تصمیم گیری

۱- مجموعه آثار ـ ج۲ ـ ص ۳۳۹.

۲- سوره انبیاء ـ آیه۱۰۵.

می کنـد واهرم هایی در نظام ارزشـی او تعبیه شده است که در شـرایط مقتضـی زمان ومکان انعطاف لازم را از خود نشان می دهد بدون آنکه خدشه ای به نظام ارزشی واصول اولیه آن وارد شود آن چه که در این مقاله به جستار آن پرداختیم به وضوح این توانمنـدی از اسـلام را به اثبات می رسانـد علاوه بر آن اسـلام دین صامت یا بی تفاوت در برابر حوادث زمان خود نیسـت بلکه با ابزارهای کلیـدی که در اختیار دارد دست به موضع گیری و اقدام به گزینش راه کارهایی می کند که مصـلحت و قوام جامعه و حکومت بدان بستگی دارد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹